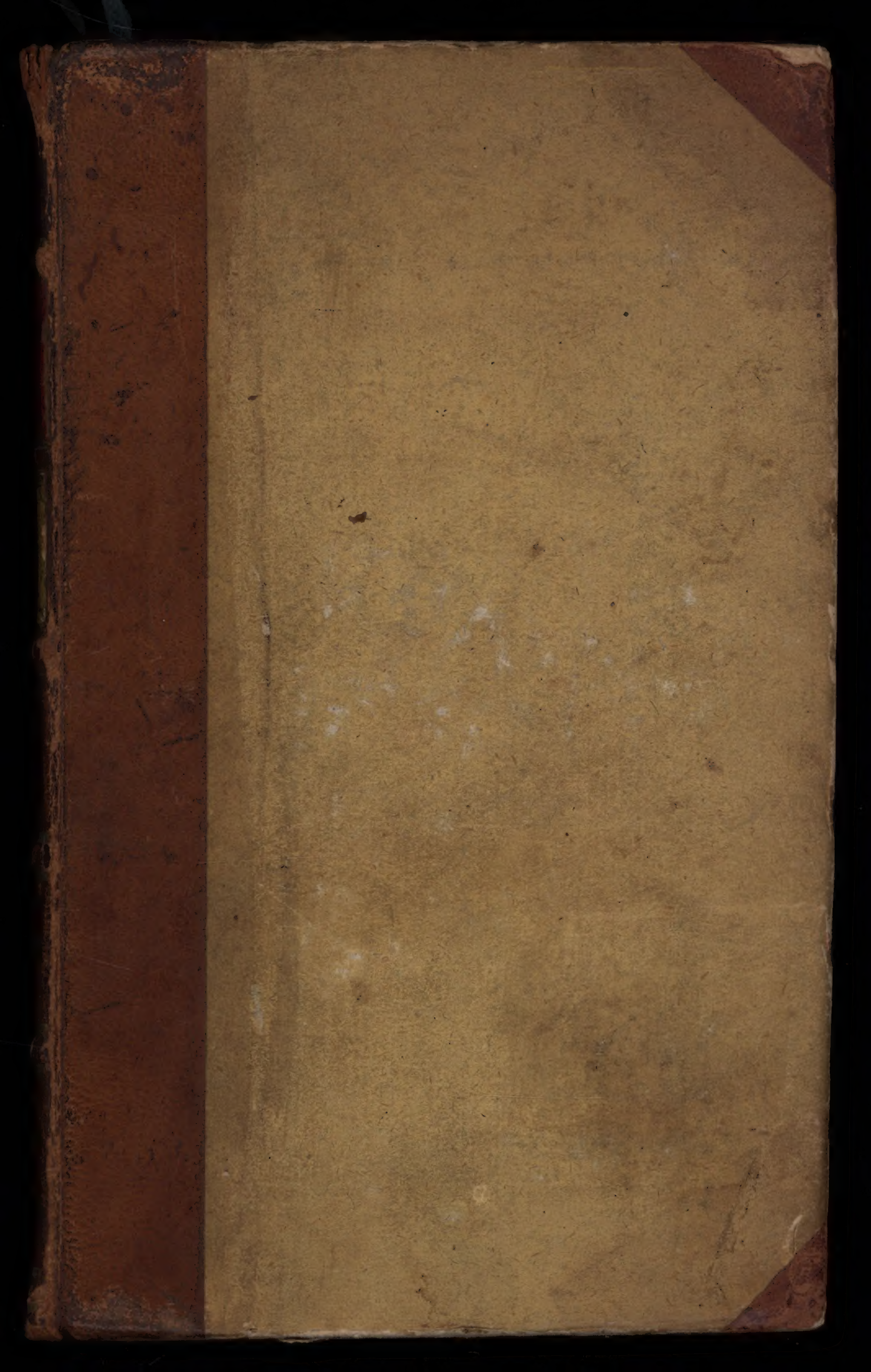
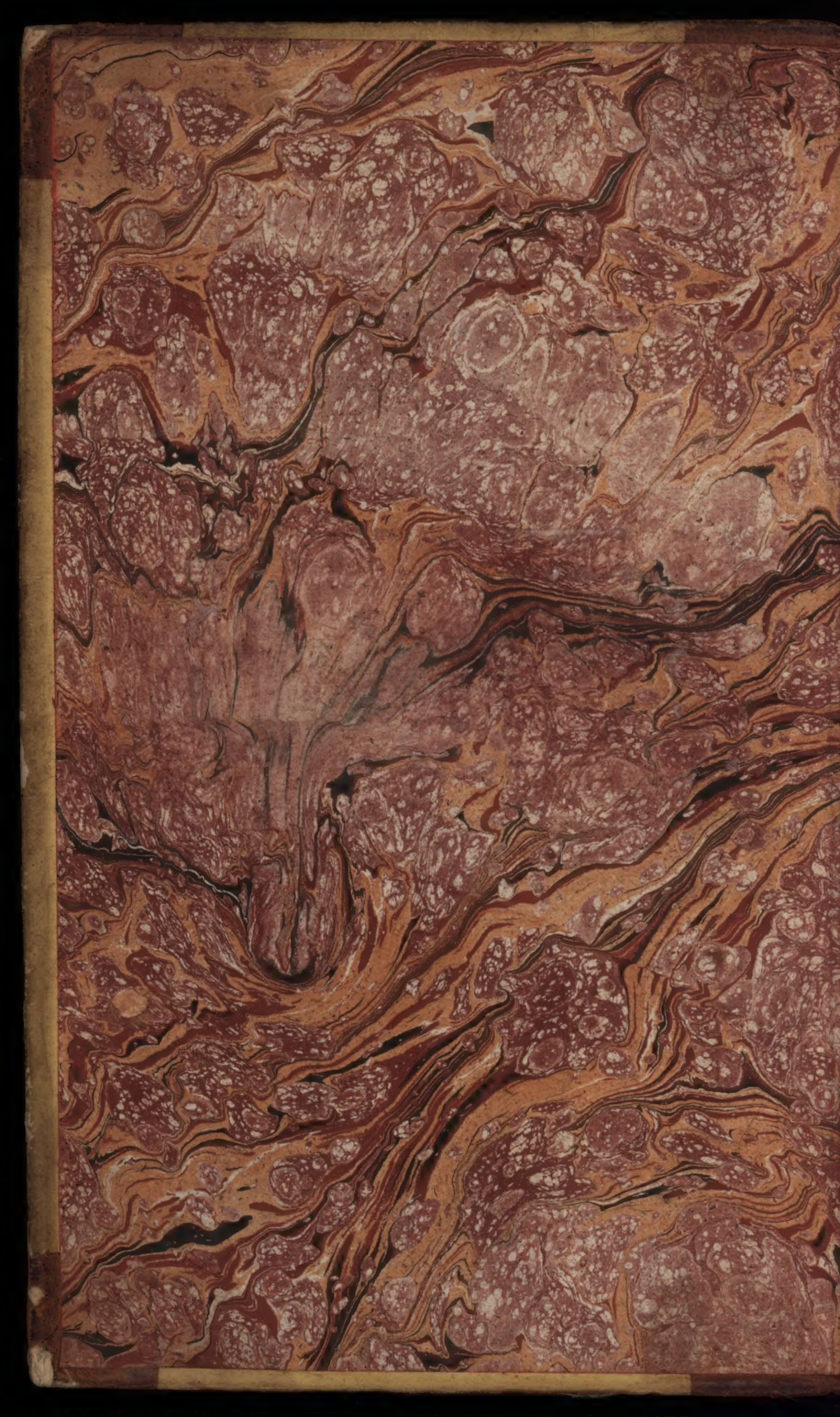
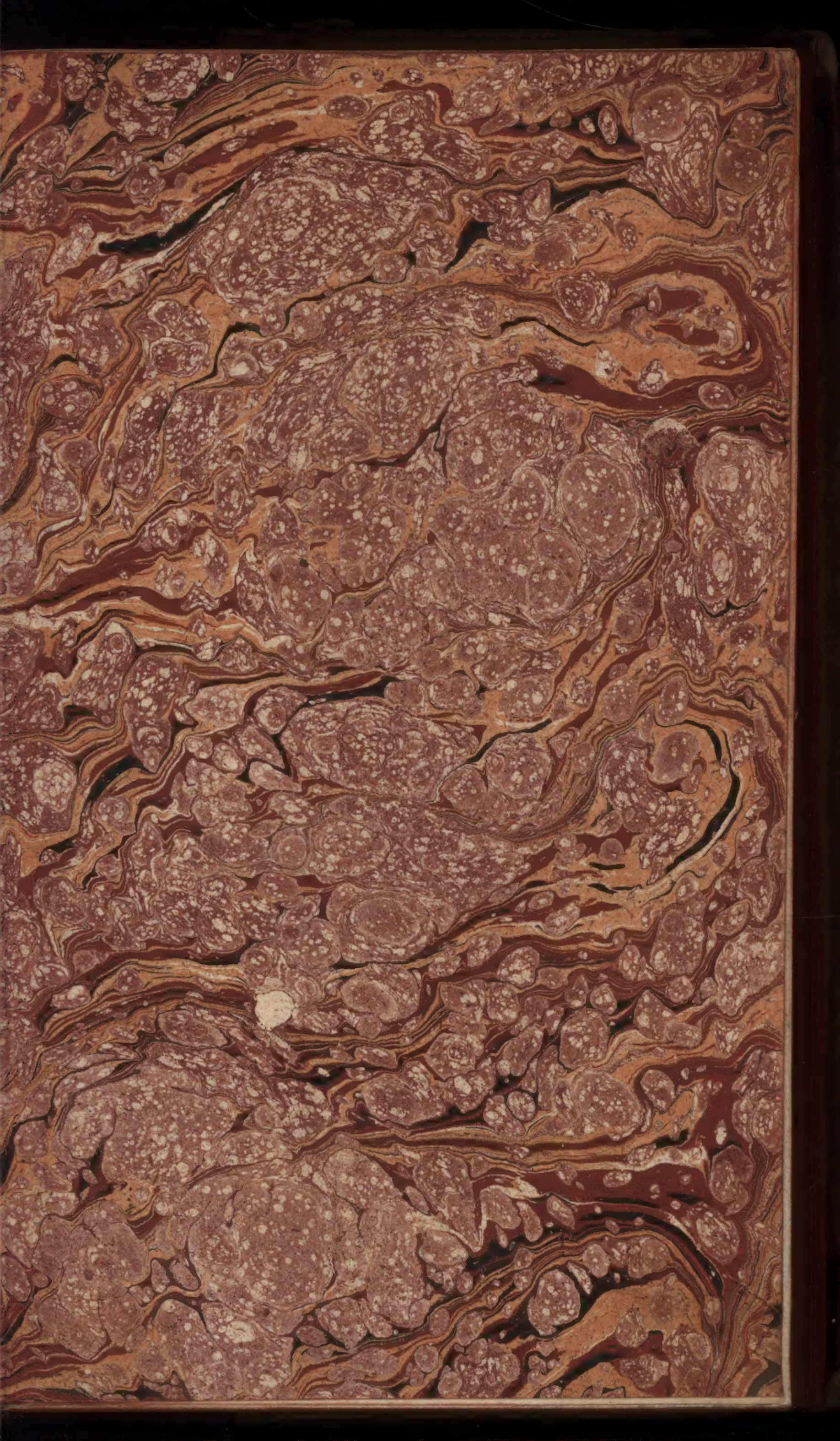
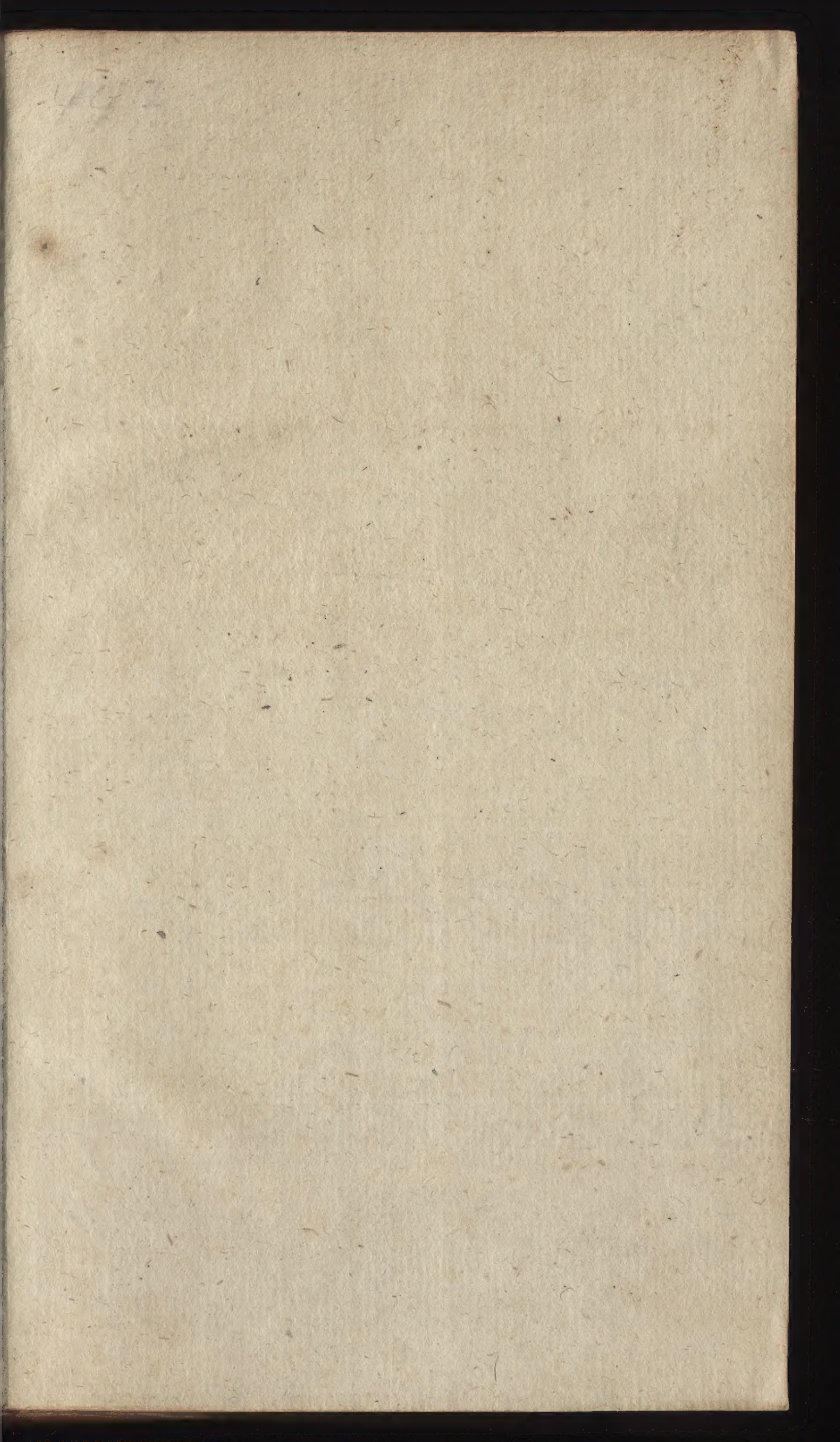








Carl Heinrich Heydenreich

Originalideen

über die

interessantesten Gegenstände

der

Philosophie.

Nebst

einem kritischen Anzeiger

der wichtigsten philosophischen

Schriften.

ERSTER BAND.

Leipzig,
bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.
1793.

Seiner des Herrn

Herrn Geheimen Raths

Friedrich Heinrich Jakobi

zu Düſſelsdorf

Hochwohlgeboren

und

Seiner des Herrn

Herrn Oberhofprediger

D. Franz Volkmar Reinhard

zu Dreſsden

Ehrwürdigen Magnificenz

ehrfurchtsvoll zugeeignet.

Vorrede.

Man würde den Verfaſſer des vorliegenden Werkes ſehr ungerecht verkennen, wenn man glaubte, er wolle durch den Titul „Originalideen“ irgend etwas weiteres ankündigen, als daſs er berechtigt ſey, ſeiner

eignen

eignen Denkkraft die Entwickelung derjenigen Ideen zuzuſchreiben, welche er aufſtellt. Bey dem gegenwärtig in der philoſophiſchen Welt herrſchenden Hange den Fuſstapfen berühmter Männer ſklaviſch zu folgen, darf man ſich wohl wenigſtens das kleine Verdienſt einer freyen Selbſtthätigkeit ſeiner Vernunft vindiciren, ohne deshalb den Vorwurf einer übermüthigen Selbſtgefälligkeit zu verdienen.

Eigenes Intereſſe, und die Verhältniſſe meines akademiſchen Poſtens haben mir ſeit mehreren Iahren ein ſchärferes Nachdenken über die wichtigſten Gegenſtände der kritiſchen Philoſophie zur dringendeſten Angelegenheit gemacht, und beſonders haben Naturrecht

und

und Philoſophie über die ſchöne Kunſt meine Aufmerkſamkeit gefeſſelt. Ich mache mit dieſem Werke den Anfang, umſtändliche Auseinanderſetzungen groſser Wahrheiten zu liefern, welche die kritiſche Philoſophie entweder ſchon enthält, oder doch vorbereitet. So feſt ich in den Hauptſtücken dem Urheber derſelben anhänge, ſo wenig entferne ich mich deshalb von der Freyheit ſelbſt zu denken und ſelbſt zu prüfen.

Ich verbinde mit dieſer Unternehmung einen kritiſchen Anzeiger der neueſten, beſonders die kritiſche Philoſophie betreffenden Schriften, womit aber erſt bey dem zweyten noch in dieſem Jahre zu erſcheinenden Bande

der

der Anfang gemacht werden wird. Ein Gemählde des jetzigen Zuſtandes der Philoſophie wird denſelben eröfnen.

Leipzig,
in der Oſtermeſſe 1793.

Heydenreich.

In-

Inhalt

des gegenwärtigen Bandes.

III. Ent-

III.

Inhalt

Inhalt
des künftigen Bandes.

I.

Ueber das Verhältniſs des Skepticiſmus zur Kantiſchen Philoſophie, vorzüglich in Beziehung auf den Aeneſidemus.

II.

Kritik des philoſophiſchen Synkretiſmus, mit Rückſichten auf Herrn D. Platners Aphoriſmen.

III.

Ueber die Möglichkeit einer Philoſophie der ſchönen Kunſt, in Beziehung auf Kants Kritik der Urtheilskraft.

IV.

Kritiſcher Anzeiger der neueſten philoſophiſchen Schriften, nach einem neuen Plane.



Originalideen

über die

kritiſche Philoſophie.

I.

Giebt es eine Philoſophie? Was iſt ihr Weſen? Von welcher Zeit an kann man ihr Daſeyn rechnen? In welchem Sinne und Umfange darf man Kant den Schöpfer der Philoſophie nennen? Was für einen Einfluſs haben ſeine Erforſchungen auf die Behandlung der philoſophiſchen Geſchichte?

Eines der auffallendſten und unzweydeutigſten Merkmahle des unvollkommenen Zuſtandes der Philoſophie vor Kant, war unſtreitig der Mangel einer allgemein gültigen und befriedigenden Erklärung dieſer Wiſſenſchaft. Statt einer einzigen, welche ſich mit unwiderſtehlicher Evidenz als die allein wahre dargeſtellt hätte, konnte man ſich auf die Wahl unter einigen Dutzenden einlaſſen, ohne einer ſichern Entſcheidung fähig zu ſeyn. Kein Wunder, daſs man über die Definition einer Wiſſenſchaft nicht ins Reine kommen konnte, ſo lange noch nicht einmal ihr Gegenſtand richtig aufgefaſst worden; aber unbegreiflich ſonderbar, daſs ſo viele jene Thatſache bemerken konnten, ohne daraus die ſo handgreifliche Schluſsfolge auf den rohen Zuſtand der Philoſophie zu ziehen. Indeſſen iſt doch dieſe Gedankenloſigkeit, (unſtreitig ſie ſelbſt eine Folge der Unkultur der Wiſſenſchaft,) bey weitem nicht ſo widerlich auffallend, als die Zuverſichtlichkeit, mit wel-

 cher

cher itzt mehrere Gegner der kritiſchen Philoſophie die Unmöglichkeit einer allein wahren Erklärung derſelben behaupten, und einen Stolz darin ſuchen, ſich nie für die ausſchlieſsliche Annahme von irgend einer zu beſtimmen. Man erſtaunt, wenn man am Eingange manches philoſophiſchen Lehrgebäudes die Behauptung findet, daſs unter mehrern möglichen Definitionen der Philoſophie auch etwa die und die gelten könne, daſs alſo gerade für die vorgebliche Grundwiſſenſchaft, für die ſo allgemein geprieſene Trägerin aller Diſciplinen, eine entſcheidende Beſtimmung ihres Weſens etwas ſehr gleichgültiges ſey.

Es bedarf, glaube ich, für unbefangene Denker keines ausführlichen Beweiſes, daſs eine Behauptung dieſer Art, möge ſie ſich auch unter dem impoſanten Namen ich weiſs nicht was für eines ſogenannten kritiſchen Skepticiſm ankündigen, ſich mit dem wahren Geiſte der Philoſophie nicht vertrage. Es bedarf deſſelben jetzt am allerwenigſten, nachdem einer der ſchärfſten Forſcher bereits Alles über dieſen Gegenſtand geſagt hat, was ſich über ihn ſagen läſst. *)

Selbſt nach allem, was Kant geleiſtet hat, ſind wir noch weit entfernt, das vollſtändige Sy-

*) S. Reinholds Beyträge I. Thl. 1. Abh.

Syſtem der Philoſophie zu beſitzen. Allein die Idee dieſer Wiſſenſchaft iſt durch die Reſultate ſeiner Spekulationen auf das ſicherſte fixirt, ihre Möglichkeit, die Art u. Weiſe ihrer Ausführung, ihr Umfang und ihre Gränzen beſtimmt. Man kann gegenwärtig mit zureichenden Gründen darthun, was Philoſophie, wenn es irgend eine giebt, einzig und allein ſeyn müſſe. Dieſe Idee der Philoſophie hat ohne Zweifel allen ächten philoſophiſchen Forſchern vor Kant gewiſſermaſsen vorgeſchwebt. Allein wenn ſie nur einer dunkeln Ahndung folgen konnten, ſo ſind wir jezt im Stande, auf die Realiſirung einer durchgängig beſtimmten, und in allen ihren Theilen aufgeklärten Idee hinzuarbeiten.

Ich glaube nichts Gewagtes und Ungegründetes zu behaupten, wenn ich ſage, daſs es entweder überhaupt gar keine Philoſophie giebt, oder ſie nichts anders ſeyn kann, als: *Die Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur, wiefern ihre Vermögen durch urſprüngliche, weſentliche, allgemeingültige Formen, Regeln und Prinzipien beſtimmt ſind, und die Wirkſamkeit von jenen (Vermögen) durch das bloſse Bewuſstſeyn von dieſen (Formen, Regeln, Prinzipien,) im Einzelnen und im Ganzen begriffen werden kann.*

In dieſer Erklärung iſt, ſcheint mir, alles befaſst, was zu einem vollſtändigen und beſtimmten Begriffe der Wiſſenſchaft gehört. 1) Die einzige Erkenntniſsquelle aller Philo-

 ſophie

ſophie iſt nur das Bewuſstſeyn; 2) der **Inhalt** derſelben iſt Darſtellung der Vermögen der menſchlichen Natur, wie fern ſolche durch urſprüngliche, weſentliche, nothwendige, allgemeingültige Formen, Regeln und Prinzipien beſtimmt iſt, und ihre Wirkſamkeit durch das bloſse Bewuſstſeyn von dieſen im Einzelnen und im Ganzen begriffen werden kann. Dieſe Vermögen ſind das Vorſtellungs- Begehrungs- und Gefühls-Vermögen, denen die Natur die Form ihrer Thätigkeiten, einem jeden für ſich, und allen in Verbindung, urſprünglich feſtgeſetzt hat, und welche, ebendeſshalb, nach Zweck und Beſtimmung, durch das bloſse Bewuſstſeyn der Naturgeſetze für ſie begriffen werden können. 3) Der **Zweck** aller Philoſophie iſt, eben die menſchliche Natur, wie fern ſie aus dieſen Vermögen beſteht, in Hinſicht auf ihre Beſtimmung, befriedigend zu erforſchen. 4) Der **Umfang** aller Philoſophie reicht ſo weit, als man durch Erkenntniſſe, geſchöpft aus der (n. 1.) angegebenen Quelle, die menſchliche Natur im Einzelnen und Ganzen begreifen kann.

Es giebt Philoſophen, welche ſich nicht davon überzeugen können, daſs Kants kritiſches Syſtem neu und einzig, das erſte und letzte ſeiner Art ſey. Sie berufen ſich auf die Geſchichte,

te, und klagen alle diejenigen der Unkunde derſelben an, welche behaupten, es könne kein Verſuch eines Weltweiſen vor Kant mit der Unternehmung von dieſem auch nur gewiſſermaſsen verglichen werden. Mir ſcheint es, als ob dieſe Männer ihre Unfähigkeit über Kant zu urtheilen, durch kein unzweydeutigeres Merkmahl hätten können an den Tag legen, als durch jene Berufung auf die Geſchichte der Philoſophie. Denn dieſe gerade erhebt zuverläſſig die Neuheit und Einzigkeit des Kantiſchen Syſtems ſo ſehr über allen Zweifel, daſs der Kenner des letztern um ſo mehr in der Ueberzeugung von derſelben beſtärkt wird, je allgemeiner er ſich über das Studium der philoſophiſchen Denkmähler verbreitet, und je tiefer er in ihren Geiſt eindringt.

Der Kenner des Kantiſchen Syſtems findet in demſelben den ſyſtematiſchen Inbegriff der ſämmtlichen Prinzipien der Erkenntniſs der Natur und der Sittlichkeit, findet dieſe aus der Natur des menſchlichen Erkenntniſsvermögens ſelbſt abgeleitet, und durch Gründlichkeit der Ableitung hinlänglich bewährt, findet ſie nach ihrer beſtimmten Ordnung, ihrem nothwendigen Zuſammenhange und vollkommenen Harmonie dargeſtellt. Es findet dadurch auf das vollſtändigſte und ſtrengſte beſtimmt, nicht nur, was durch jedes einzelne geiſtige Vermögen des

Menſchen geſchehen kann, und was dadurch geſchehen muſs, ſondern auch, was für ein Syſtem von Erkenntniſs durch das geſetzmäſsige Zuſammenwirken aller gebildet wird. Er findet alſo gleichſam das Charakterbild der geiſtigen Menſchheit in dem Spiegel dieſer Philoſophie, und ſo wie kein Zug darin aufgenommen iſt, welcher dem Gegenſtande nicht nothwendig zukommen müſste, ſo ſagt ſein Bewuſstſeyn durchgängig der Wahrheit derſelben zu. Wendet er ſich nun zu den Vor-Kantiſchen Syſtemen, ſo findet er zwar in jedem das weſentliche Beſtreben der Vernunft zu philoſophiren in lebendiger Wirkſamkeit, er findet auch wahre Gegenſtände der Philoſophie aufgefaſst und dargeſtellt, findet ſelbſt bey den Läugnern oder Bezweiflern aller philoſophiſchen Grundſätze den unwillkührlichen, ja ſogar ihrem Willen zuwiderlaufenden Einfluſs nothwendiger Vernunftprinzipien. Allein er ſucht vergebens unter ihnen auch nur die Idee einer Unterſuchung, Beſtimmung nnd Prüfung des Vermögens zu philoſophiren ſelbſt, wodurch demſelben ſeine ächte Richtung gegeben, ſeine eigenthümlichen Gegenſtände angewieſen, und ſeine durch die Natur ſelbſt unverrückbar geſetzte Gränzen gezeichnet würden. Er bemerkt vielmehr, daſs alle Weltweiſe vor Kant auf Erklärung der Gegenſtände der Philoſophie ausgingen, ohne ſich um die Kritik desjenigen Vermögens zu bekümmern

mern, vermittelst dessen sie erklären wollten, dass alle ihre Versuche nichts mehr, als Unternehmungen auf gut Glück waren. Er verachtet desshalb diese Versuche und ihre Resultate nicht, welche, für wie unzulänglich sie auch erklärt werden müssen, doch immer die rühmlichsten Beweise der angelegentlichsten Beeiferung der spekulativen Vernunft zur Erreichung ihres so erhabenen und so edlen Zweckes sind, eine Beeiferung, welche selbst in den Jahrhunderten der scholastischen Barbarey nicht ganz unterdrückt werden konnte, und vielen rauhen Scenen derselben im Gemählde der Geschichte einen Zug von Würde mittheilt. Allein, da er weiss, was Philosophie leisten soll und wirklich leisten kann, so ist er im Stande, den Grad von Werth eines jeden, in Rücksicht auf das, was durch ihn geleistet worden, unpartheyisch und nach dem einzig wahren Masstabe welcher hier gelten kann, zu bestimmen, und hält sie insgesammt für nichts anders, als für rohe Produkte einer Vernunft, welche, angeregt vom innern Drange ihres Vermögens, zwar wirkt und handelt, aber, unaufgeklärt über die Natur desselben, es ohne bestimmten Zweck, ohne Bewusstseyn erprüfter Prinzipien und ohne Harmonie mit sich selbst thut; mit Einem Worte, für zufällige Erzeugnisse einer Vernunft ohne Kritik ihrer selbst.

Dieses Urtheil würde hart und unwahr seyn, wenn es sich auf Bearbeitungen einzelner Theile der Philosophie bezöge, deren verschiedene, z. B. die allgemeine Vernunftlehre, vor Kant schon treflich behandelt worden. Allein es betrift das Ganze der Philosophie, und diejenigen Versuche, in welchen man vor Kant bemüht gewesen, dasselbe zu bilden. Und nur das Ganze der Philosophie muſs ins Auge gefaſst werden, wenn von möglicher, vollkommener Befriedigung durch dieselbe die Rede ist. Denn bey der gemeinschaftlichen Abhängigkeit aller Theile der Philosophie von denselben Prinzipien, bey dem innigen Zusammenhange derselben, und ihrem durchgängigen wechselseitigen Einflusse auf einander, ist es ganz natürlich, daſs ein völlig bestimmter und gesicherter Nutzen was auch immer für eines Theils nur die Frucht der Vollendung des Ganzen seyn könne.

Der Zustand der Philosophie vor Kant ist durch alle jene Symptome ausgezeichnet, welche Folgen kritikloser Wirksamkeit der philosophirenden Vernunft sind:

1) Ich habe bereits den gänzlichen Mangel eines bestimmten Begriffes der Philosophie als ein solches Symptom angegeben. Sobald die wahre, vollständige, bestimmte Philosophie gefunden worden, so kann auch ihr wahrer, vollständiger und be-

stimm-

ſtimmter Begriff nicht mangeln, und wenn ſich dieſer aus irgend einem ſogenannten philoſophiſchen Lehrgebäude nicht mit vollkommener Evidenz ergiebt, ſo muſs es dieſer Philoſophie noch an weſentlichen Erforderniſſen fehlen. Man gehe die Syſteme vor Kant durch, und man wird durch keines darüber völlig einig, was die Philoſophie iſt, durch keines mit Sicherheit in den Stand geſetzt, dieſe Wiſſenſchaft von allen übrigen nach feſten Merkmahlen zu unterſcheiden.

2) Im Innern eines jeden ohne Kritik gebildeten Syſtemes muſs Grundloſigkeit und Inkonſequenz herrſchen. Dieſs findet ſich an allen Lehrgebäuden vor Kant, kein einziges ausgenommen, beſtätigt. Es würde eine viel befaſſende, aber höchſt intereſſante Unternehmung ſeyn, dieſs in einem beſondern Werke darzuthun.

3) Die mehrern verſchiedenen ohne Kritik gebildeten Syſteme können nicht mit einander harmonieren, ſie müſſen von einander abweichen, müſſen einander widerſtreiten. Wer kennt nicht den allgemeinen Kampf auf dem Schauplatze der Philoſophie, bevor nicht die Vernunftkritik einen ewigen Frieden vermittelt!

4) Syſteme, gebildet ohne Kritik, ſind, im Ganzen, oder im Einzelnen, mit dem Leben und den gemeinen, aber nothwendigen und natürlichen Ueberzeugungen der Menſchheit unvereinbar. Eine wahre Philoſophie muſs keine Scheidewand zwiſchen ſich und dem Leben befeſtigen, muſs keine auch noch ſo gemeine, der Menſchheit nothwendige und natürliche Ueberzeugung aufheben, entkräften, als Täuſchung vorſtellen; ſie muſs vielmehr alle Vorſtellungsarten, alle Beſtrebungen und Gefühle, welche zu einem ächt menſchlichen Leben gehören, auf ihre wahren, in der menſchlichen Natur ſelbſt liegenden Gründe zurückführen, und auf dieſe Weiſe vor jedem Zweifel ſichern. Man zeige unter den Vorkantiſchen Philoſophieen eine einzige, welche dieſs ganz vollkommen leiſtete!

Die theoretiſchen Folgen des unkritiſchen Verfahrens der philoſophierenden Vernunft, muſsten unausbleiblich gewiſſe praktiſche nach ſich ziehen; und unter dieſen verdient vorzüglich bemerkt zu werden, daſs die Philoſophie derjenigen Würde nicht theilhaftig werden konnte, die ihr nur dann allgemein zugeſtanden wird, wenn ſie ihren ganzen Zweck für die Menſchheit erreicht, und daſs die Klagen, eben

ſo-

ſowohl über die Schwerheit, als über die Unfruchtbarkeit des philoſophiſchen Studiums ſich in dem Maſse vermehren muſsten, in welchem die Anzahl unkritiſcher Lehrgebäude ſtieg.

Von wie vielen groſsen Genien auch in den drey letzten Jahrhunderten die Philoſophie behandelt worden iſt, ſo kann man doch von keinem derſelben ſagen, daſs es kritiſch verfahren ſey. Vergebens ſucht man in den Schriften eines Bruno, Bacon, Cartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Tſchirnhauſen, Wolf, Cruſius u. a. jene Unterſuchungen, welche allem Philoſophieren vorhergehen ſollten: über die Natur, Vermögen, Prinzipien und Gränzen der Vernunft, in Beziehung auf das Erkennbare und Nichterkennbare, das Begreifliche und Nichtbegreifliche, über das Verhältniſs der Vernunft zu den übrigen Vermögen der Seele, über den Beytrag der Vernunft zur Erkenntniſs der Sinnenwelt, und über ihre Zulänglichkeit für eine Erkenntniſs der überſinnlichen Welt.

Die Behauptung, daſs es vor Kant keine wahre Vernunftkritik gegeben, würde weniger auffallen, wenn man gehörig überlegte: 1) daſs dieſs kein Geſchäft der Logik und Ontologie ſeyn kann; von welchen Diſciplinen die erſte bloſs die Form alles Denkens behandelt, die zweyte, ſo wie ſie im Syſteme der Schulmeta-

phy-

physik erscheint, das unbezweifelte Daseyn eines zur Erkenntniß des Uebersinnlichen zureichenden Vernunftvermögens voraussetzt; 2) daß man auch deßhalb einem Systeme noch keine Vernunftkritik zueignen kann, wenn in ihm ein dem Menschen eingepflanztes System ewiger Vernunftwahrheiten behauptet wird, vermittelst dessen derselbe sich über die Sinnenerkenntniß zur Erkenntniß der Dinge an sich und der übersinnlichen Welt erheben könne, ohne daß man doch das Daseyn eines solchen Systems aus vollkommen zureichenden Gründen erweise, es selbst vollständig und bestimmt darstelle, und befriedigend zeige, wie durch Anwendung desselben Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich seyn könne; 3) daß diejenige Behandlung des menschlichen Erkenntnißvermögens, welche dem wahren Skeptizism eigen ist, ebenfalls nicht auf den Namen einer Kritik der Vernunft Anspruch machen kann.

Indessen muß man mehrern Weltweisen das unverkennbare Verdienst zugestehen, durch ihre Bemühungen das Unternehmen einer Kritik der Vernunft vorbereitet zu haben. Vorzüglich rechne ich hieher diejenigen, welche in den neuesten Zeiten die Vernunftlehre und Ontologie gründlich bearbeiteten, und den sämmtlichen Theilen der Philosophie systematische Form gaben. Wolf und Crusius scheinen mir

von

von dieſer Seite den gröſsten Dank zu verdienen. Auch einige Erfinder gewagter metaphyſiſcher Hypotheſen, z. B. Leibnitz und Spinoza, haben in jener Beziehung Verdienſt, wiefern ſich an ihren Beyſpielen auf eine intereſſante Weiſe zeigte, auf welche Verirrungen eine von Kritik ihres Vermögens nicht unterſtützte Vernunft gerathen kann. Selbſt der Lockiſche Empiriſmus, und vorzüglich der kühne kräftige Skeptiziſm des groſsen Hume, haben an der Herbeyführung der glücklichen philoſophiſchen Revolution Antheil, welche wir Kanten verdanken.

Was ich von Wolf und Cruſius ſage, dürfte zwar keinem Vertrauten der kritiſchen Philoſophie auffallen, aber gewiſs vielen, welche dieſs noch nicht ſind. Denn leider gehört es gleichſam zum guten Tone in manchen deutſchen philoſophiſchen Zirkeln, Wolfen für einen bloſsen Nachtreter des erhabnen Leibnitz zu halten, und über Cruſius zu lachen. Das erſtere ſcheint mir eine Ungerechtigkeit ohne Beyſpiel; das letztere verräth in der That Unkunde der Sache der Philoſophie, oder entehrende Partheylichkeit. Wolf nahm allerdings die Leibnitziſchen philoſophiſchen Erfindungen an, allein er that ſo viel für ihre Ueberzeugungskraft und Evidenz, daſs, wenn er Leibnitzen Dank ſchuldig war, er auf der andern Seite Leibnitzens Dank

ver-

verdiente. Seine Bearbeitung der Leibnitzischen Philosophie bestand nicht bloſs, wie uns einige überreden wollen, darin, daſs er die Behauptungen derselben sammelte, und mit Künstlichkeit in bestimmte Fächer vertheilte; vielmehr führte er auch vieles, was in jenem Systeme bloſs hasardirt war, auf Prinzipien zurük, bestimmte und zergliederte fast alle Grundideen desselben, füllte die Lücken aus, brachte Zusammenhang hin, wo er fehlte, machte ihn einleuchtend, wo er dunkel war, und leitete viele von Leibnitz nicht genug verfolgte Sätze bis in ihre entferntesten Konsektarien fort. Schon durch eine solche Behandlung, obwohl fremder Gedanken, erwarb sich Wolf auf eine gewisse Originalität Anspruch. Allein noch weit mehr zeigte er dieselbe in denen Werken, wo er durchaus nach eigenem Plane arbeitete, besonders in seiner Vernunftlehre, Seelenlehre, Ontologie, Kosmologie, praktischen Philosophie und Naturrechte. Es wäre zu wünschen, daſs endlich einmal ein dankbarer Deutscher, mit hinlänglichem Scharfsinne, Gelehrsamkeit und ausdaurender Geduld begabt, die eigenthümlichen Verdienste jenes groſsen Mannes um die gesammte Philosophie schilderte. Dieser müſste denn freylich zuvörderst von Leibnitz ausgehn, und auf das genaueste bestimmen, wie viel eigentlich Wolf von demselben erborgen konnte, und den Grad des philosophischen Werthes

davon, in Rückſicht auf Gründe, Zuſammenhang, Konſequenz und Ausführung angeben; dann müſste er zeigen, von welcher Wichtigkeit das war, was an den Leibnitziſchen Rhapſodien fehlte, und welch ein Maſs von philoſophiſchem Geiſt dazu gehörte, es zu ergänzen. Er müſste dann die eigenen Werke Wolfs auf das gründlichſte und im Detail ſtudieren, um den Umfang, die Ordnung und Harmonie ſeiner Plane für die Diſciplinen, welche er bearbeitete, die weiſe Strenge ſeiner Beſtimmungen, die Feinheit und Reife ſeiner Zergliederungen, und allem dieſem zu Folge die Aufklärung ſchätzen zu können, welche er über die Philoſophie verbreitete. Auf dieſe Weiſe würden ſich die Verdienſte Wolfs im vollen Lichte der Evidenz darſtellen, würde entſchieden werden können, wer von beyden, ob Leibnitz oder Wolf, der gröſsere Philoſoph, nach dem ächten Sinne des Wortes, war; eine Frage, die mir wenigſtens durch die Panegyriſten Leibnitzens, und die Verächter Wolfs, bey weitem noch nicht ausgemacht zu ſeyn ſcheint.

Was Cruſius betrifft, ſo trage ich, nachdem ich ſeine philoſophiſchen Schriften mit ſchärferem Nachdenken ſtudiert, kein Bedenken, ihn zu den verdienteſten originalen Bearbeitern der geſammten Philoſophie zu rechnen, und es wäre gewiſs ſehr intereſſant, wenn ein fähiger Mann das Verhältniſs ſeines Syſtemes, einerſeits zu dem Leibnitziſch- Wolfiſchen, andrerſeits zu

dem Kantifchen, mit Wahrheit und Genauigheit beftimmte. Man würde dann überzeugt werden, dafs Crufiuffens Philofophie der Leibnitzifch- Wolfifchen fehr überlegen war, und dafs fich die Refultate von jenem den Refultaten der kritifchen Philofophie mehr als die von irgend einer andern nähern, wie fern fich diefs nämlich überhaupt von einem unkritifchen Syfteme fagen läfst. Crufius Vernunftlehre, Ontologie und Moral werden jederzeit ihren Platz unter den wichtigften Denkmählern des philofophifchen Geiftes behaupten, und feine ftrenge Beeiferung, das durch die Leibnizifch- Wolfifche Philofophie zerriffene Band zwifchen Metaphyfik und Moral wieder herzuftellen, konnte nur durch die erftaunenswürdige Freyheitslehre des grofsen Kant übertroffen worden.

Wenn man fich blofs als Ideal dichten wollte was das Höchfte und Gröfsefte von allem fey, was der philofophifche Geift je verfuchen und erringen könne, fo würde man als die äufserfte Gränze des Möglichen, die Unternehmung anerkennen müffen, die geiftigen Vermögen des Menfchen, im Einzelnen und im Zufammenhange, vollkommen auszumeffen, und nach denen ihnen urfprünglich eigenen Formen und Regeln der Wirkfamkeit, das ganze Syftem des ächt menfchlichen Erkennens,

nens, Glaubens, Handelns und Empfindens zu bestimmen. Durch die glückliche Vollendung dieses Unternehmens würde die Kenntniſs der geistigen Menschheit völlig erschöpft, und gleichsam das Musterbild der Gattung, so vollkommen gezeichnet, daſs alle Individuen, unerachtet ihrer zufälligen Eigenthümlichkeiten, sich darin wieder erkennen müſsten.

Wenn ich behaupte, daſs die Idee dieses groſsen Geschäftes keinem der uns bekannten Weltweisen vor Kant in den Sinn gekommen, so behaupte ich etwas, dem wenigstens kein bestimmtes Datum der philosophischen Geschichte widerspricht. Und wenn ich behaupte, daſs Kant diese Idee in ihrem ganzen Umfange gefaſst hat, so beziehe ich mich bey diesem Urtheile nicht auf diesen oder jenen Theil, sondern auf den ganzen Kreis seiner kritischen Werke, und nehme nicht allein auf das Rücksicht, was ausdrücklich und ausgeführt darin enthalten ist, sondern auch auf alles Jenes, was sich nothwendiger Weise daraus ergiebt.

Erkenntniſsvermögen, Gefühlvermögen für Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen, sind die gesammten Vermögen des menschlichen Gemüths. Jedes davon ist ursprünglich an gewisse Gesetze und Formen seiner Wirksamkeit gebunden, und hat diesem zu Folge seinen bestimmten Charakter und festgesetzte Gränzen. Alle sollen sie aber dem obersten

Vermögen unter ihnen, der Vernunft, untergeordnet seyn, und unter ihrer Herrschaft in die innigste Harmonie treten. Dieſs wäre nicht möglich, wenn die wesentlichen Prinzipien und Formen für die Wirksamkeit der Einzelnen dergestalt im Widerstreite ständen, daſs sie unter keine Bedingung vereinigt werden könnten. Sie sind also wirklich durch die Natur in solche gegenseitige Verhältnisse gesetzt, daſs eine vollkommene Harmonie unter ihnen möglich ist. Allein wenn der Mensch mit Zuversicht auf diesen Zweck der Einigkeit mit sich selbst hinarbeiten soll, so muſs er die Möglichkeit davon zuvörderst einsehen, uud zwar durch gründliche Kenntniſs der Vermögen seiner geistigen Natur. Wenn ihn hier jede andre Philosophie verläſst, ohne seine Kräfte zum harmonischen Einverständnisse bringen zu könnnen, so leistet die Kantische allein vollkommene Befriedigung. Sie nur ist die wahrhaft menschliche Philosophie, d. h. diejenige, in welcher jeder Mensch die physisch nothwendige Form seines Erkenntnisses der Dinge, die moralisch nothwendige Form seiner Handlungen, die moralisch- physisch nothwendige Form seines Glaubens, und seiner Hoffnung, endlich die Form der sich aus diesem Allen ergebenden Bedürfnisse, Bestrebungen und Gefühle, mit Vollständigkeit, Treue und Präcision geschildert, und durch Gründe, welche die Natur selbst heiligte, vor jedem Zweifel gesichert, wieder findet.

Ahn-

Ahndung eines abſoluten Weſens der Dinge, Anerkennung des durchgängigen Zuſammenhangs des Menſchen mit dem Ueberſinnlichen, und unwiderſtehlicher Drang, in das Gebiet deſſelben hinüber zu dringen, gaben dem menſchlichen Geiſte ſchon in den früheſten Zeiten die Richtung zu metaphyſiſchen Spekulationen, eine Richtung, die ſich durch alle Jahrhunderte fortpflanzte, und nur unter mannigfaltigen Formen immer neue Theorien des Ueberſinnlichen erzeugte. Wolf gab zuerſt der Metaphyſik vollkommene ſyſtematiſche Form, und Cruſius verfolgte, der Eigenthümlichkeit ſeiner Grundſätze gemäſs, dieſe Methode mit nicht geringerer Strenge. Allein die kunſtvolle Anordnung der Wiſſenſchaft konnte eben ſo wenig die Blöſsen derſelben verbergen, als ihr einen ſichern unzweydeutigen Einfluſs auf die Menſchheit verſchaffen. Die Metaphyſik blieb, was ſie von Anbeginn geweſen, ein Kampfplatz für unaufhörliche Gefechte entgegengeſetzten Sekten. Groſs, natürlich und einfach iſt die Idee, durch welche Kant den demonſtrirenden Dogmatiſm ſeines Zeitalters unterbrach, die Idee, vor Unternehmung alles Philoſophierens über die Dinge an ſich, und die geſammte überſinnliche Welt, das Vermögen der reinen Vernunft ſelbſt, zu ermeſſen und zu prüfen. Schon die Entdeckung der Möglichkeit dieſes Geſchäftes würde hingereicht haben, ihren Urheber un-

 ſterb-

ſterblich zu machen. Allein er hat es auch ſelbſt in ſeiner Kritik der reinen Vernunft unübertreffbar ausgeführt; die Begriffe des Empfindens, Anſchauens, Denkens, Erkennens oder Begreifens auf das genaueſte beſtimmt, und in ihren wahren gegenſeitigen Verhältniſſen dargeſtellt, die Formen und Grundſätze unſrer geſammten reinen Erkenntniſs angegeben, und damit auch die unverrückbaren Gränzen derſelben gezogen. Nur die vereinigte Wirkſamkeit der Sinnlichkeit und des Verſtandes vermag, nach ihm, wirkliche Erkenntniſſe im Felde der Erfahrung zu bilden, und die reinen Grundſätze des Verſtandes über das allgemeine Weſen der Dinge, haben nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung Sinn. Die Vernunft ordnet, im Felde der Erfahrung, die Urtheile des Verſtandes nach ihrem eigenthümlichen Prinzip. Wenn ſie nach eben demſelben eine beſtimmte Anzahl von Ideen des Unbedingten hervorbringt, ſo wird dadurch an Erkenntniſs des Ueberſinnlichen nicht das mindeſte gewonnen, ſondern nur die Einheit der geſammten Erkenntniſſe des Verſtandes vollendet. Er zeigt, welchen Verirrungen der menſchliche Geiſt nothwendig ausgeſetzt ſeyn muſs, ſobald er die Formen der Sinnlichkeit, die Grundſätze des Verſtandes, das Prinzip und die Ideen der Vernunft verkennt und falſch anwendet. Ja, es iſt keine Verwickelung, kein Fehltritt, kein Fehlſtreit der Metaphyſik gedenk-

denkbar, über dessen Entstehung man hier nicht den vollständigen Commentar fände. Von dieser Seite gleicht in der That die Vernunftkritik einer Reisekarte, wo nicht bloss die Stationen und Wege, sondern auch die Oerter der gewöhnlichen Verirrung der Reisenden angegeben werden.

So wie auf diese Weise die Sphäre des menschlichen Erkenntnisses bestimmt, und allein auf die Sinnenwelt eingeschränkt wird, so wird der Metaphysik die Verlassung ihrer unrechtmässigen Besitzungen zuerkannt. Ihre Ontologie verwandelt sich in das System reiner Grundsätze für die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt; ihre Geister- Welt- und Gotteslehre erscheinen, als nichts besseres, denn Missbräuche der Ideen: einfaches Wesen, Welt, allervollkommenstes, nothwendiges Wesen. Durch die Kritik der reinen Vernunft setzte Kant das menschliche Erkenntniss auf den kleinern, aber gesicherten Kreis der empfindbaren Natur zurück, stellte die Grundsätze a priori für die Möglichkeit der Naturerkenntniss, in einem systematischen Ganzen dar, und zeigte die Unmöglichkeit, vermittelst der Vernunft sich über die sinnlich erkennbare Natur zu erheben, und Entdeckungen in einer übersinnlichen Welt zu machen. Er würde nicht mit Konsequenz zur Theorie der Sittlichkeit und der damit verknüpften Religion ha-

ben übergehen können, wenn er nicht in der Kritik der theoretischen Vernunft die Möglichkeit der Freyheit, und die widerspruchfreye Gedenkbarkeit aller jener Ideen gesichert hätte, welche nothwendige Grundlagen der Religion sind. Allein diess war mit bewundernswürdiger Feinheit geschehen, und Kant konnte, ohne den Verdacht eines Widerstreites mit sich selbst zu fürchten, die Darlegung der reinen Prinzipien der Moralität unternehmen, und die nothwendige Verknüpfung der religiösen Wahrheiten mit denselben behaupten. Die kritische Methode, deren er sich hier bedient, heischt eben die Bewunderung, als jene, welche in dem Werke über die theoretische Vernunft herrscht. Man wird nämlich in der Bestimmung und Befolgung der einzig richtigen Methode über die Moralität zu philosophieren, zugleich über alle hier mögliche Verirrungen und Verwickelungen aufgeklärt.

Die Philosophie darf sich nicht begnügen, den charakteristischen Unterschied des Reichs der Natur und des Reichs der Freyheit gezeigt zu haben, sie muss vielmehr auch, da die Vernunft Harmonie dieser beyden Reiche unnachlässlich fordert, und der Mensch sie sich als nothwendig vorstellt, darthun, nach welchem Prinzipe diese Vorstellung möglich werde. Diess war das letzte kritische Unternehmen Kants, welches er in seiner Kritik der teleologischen Ur-

Urtheilskraft ausführte. Hier zeigt er, wie unſre Urtheilskraft, indem ſie nach ihrem eigenthümlichen Prinzip der Zweckmäſsigkeit die Natur erforſcht, dadurch ſelbſt ein Band zwiſchen dem Gebiethe der Natur und Freyheit knüpft, und es vorſtellbar macht, wie dieſe beyden, ſo völlig getrennten Sphären in Harmonie kommen können. Und auch hier finden wir die ganze Möglichkeit von Verirrungen und Fehltritten der ſpekulativen Vernunft beym Philoſophieren über Zwecke und Endurſachen in der Natur verzeichnet.

Die eben jetzt gegebene Skizze der Kantiſchen Unternehmung für die Philoſophie, wie viel zu leicht ſie auch in andern Hinſichten hingeworfen zu ſeyn ſcheinen dürfte, reicht vollkommen zu, um daraus zu begreifen, daſs, und wie durch die Reſultate derſelben eine völlige Umwandelung der Methode, die philoſophiſche Geſchichte zu behandeln, nothwendig gemacht werden, und daſs ſelbſt die beſten bisherigen Schriften darüber in Beziehung auf die nach kritiſchen Prinzipien abzufaſſende philoſophiſche Hiſtorie für nichts anders denn Materialienſammlungen angeſehen werden können. Indem ich dieſes letztere behaupte, glaube ich den verdienſtvollen Verfaſſern ſolcher Arbeiten im

mindeſten nicht Unrecht zu thun, und läugne damit ſchlechterdings die Nützlichkeit ihrer Unternehmungen nicht. So wie vor der Kantiſchen Revolution der Zuſtand der Philoſophie beſchaffen war, konnten ſie nichts anders und nichts mehr thun, als was ſie leiſteten. Entblöſst von einem beſtimmten Begriffe des Weſens der Wiſſenſchaft, ohne Grundſätze über die Möglichkeit und Ausführung derſelben nach allen Theilen, über ihren Umfang, ihre Gränzen, ihren Endzweck, vermochten ſie nur Sammlungen von Datis, mit mehr oder weniger Vollſtändigkeit, kritiſcher Prüfung und ächter Auslegung zu liefern. Daſs aber die Vor-Kantiſchen Verfaſſer von Geſchichten der Philoſophie, jenes beſtimmten Begriffes und jener Grundſätze ermangelten, liegt in den Einleitungen ihrer Werke mit voller Klarheit am Tage.

Ich glaube mit Richtigkeit drey Klaſſen der brauchbaren Hiſtoriker der Philoſophie anzunehmen, welche eine Stufenfolge vom niedrigſten Verdienſte bis zum höchſten bilden:

1) kritiſche Relatoren der Thatſachen, welche die philoſophiſche Geſchichte darſtellt. Die bloſsen Relatoren würden hier eben ſo wenig, als in irgend einer andern Art von Geſchichte Werth haben. Nur durch Kritik und ſeine gründliche Prüfung können ſie Verdienſt bekommen, und Anſpruch auf den Ruhm machen, daſs ohne ihre

ihre Vorarbeitung alle weitere Behandlung der philoſophiſchen Geſchichte Gefahr liefe, zwecklos zu ſeyn.

2) Scharfſinnige Hermenevtiker. Geſtützt auf die richtigen Geſetze der Auslegung nach ihrem vollen Umfange dringen dieſe in den wahren Sinn der Ausſprüche und Lehrgebäude der Weltweiſen ein. Ihr Geſchäft ſetzt offenbar Kritik voraus, und ohne ihre Vorarbeitung iſt keine Behandlung der philoſophiſchen Geſchichte zu einem höhern Zwecke möglich.

3) Pragmatiſche Geſchichtſchreiber der Philoſophie.

Ehe die Philoſophie noch ihre wahre wiſſenſchaftliche Konſiſtenz hatte, ehe man noch im Beſitze befriedigender Begriffe über ihr Weſen, Theile, Umfang, Gränzen und Zweck war, konnten ſich ſchon kritiſche Relatoren, und ſcharfſinnige Hermenevtiker groſses Verdienſt erwerben, aber wahrhaft pragmatiſche Geſchichtſchreiber konnte es auf keinen Fall geben.

So lange die Philoſophie ſelbſt noch nicht vollſtändig und beſtimmt da iſt, als das in ſich beſchloſſene Syſtem der urſprünglichen Prinzipien der Erkenntniſs der Natur und der Sitten, ſo lange kann es auch keine wahre Pragmatik in in der philoſophiſchen Geſchichte geben. Erſt dann, wenn die Philoſophie ihren durch die Natur

turunveränderlich bestimmten Kreis, als Wissenschaft eingenommen hat, die Prinzipien, nothwendigen Wirkungskreise, und Schranken der geistigen Vermögen, nach dem allgemeinen Bewusstseyn der Menschheit bestimmt, in ihr gründlich und wahrhaft systematisch enthalten sind, dann also, wenn man vollkommen weiss, was Philosophie ist, und wie der Vernunft zu Folge philosophirt werden muss, kann man jeden Versuch des menschlichen Geistes prüfen, schätzen, und darüber entscheiden.

Nämlich der pragmatische Geist in der Geschichte der Philosophie besteht unstreitig darin:

a) Dass man sich möglichst bemühe, den Zusammenhang der Fortschritte und Revolutionen der Philosophie im Ganzen zu zeigen. Ich deute bloss die möglichste Bemühung an, weil ich überzeugt bin, dass sich etwas Vollkommnes in dieser Beziehung nicht leisten lässt. Zwar führen gewisse Weltweise beständig den Ausspruch im Munde, es habe jede Erscheinung und Revolution, die wir kennen, schlechterdings vorhergehen müssen, bevor die Philosophie habe zu ihrem Ziele kommen können. Allein so oft ich einen Blick auf die Epochen der philosophischen Geschichte werfe, so oft dringt sich mir auch von Neuem die Ueberzeugung auf, dass jener Ausspruch eine blosse Tirade ist, wel-

welcher die hiſtoriſchen Data widerſprechen, und für deren Wahrheit ſich nirgends ein Beweis findet. Ich ſehe nicht ein, warum es nicht hätte möglich ſeyn ſollen, daſs vor Erſcheinung einer groſsen Menge mataphyſiſcher Miſsgeburten ein Kant aufgetreten wäre. Eine Darſtellung des ganzen Ganges der Bildung der Philoſophie, welche alle Data in nothwendiger Verknüpfung zeigt, muſs allezeit in vielen ihrer Theile bloſs dichteriſch und ſpitzfindig ſeyn.

b) Daſs man nach zureichenden Gründen entwickele, wie ſich ein jedes Syſtem, eine jede Meinung irgend eines Weltweiſen auf gewiſſe Weiſe aus der Natur der geiſtigen Vermögen des Menſchen ergebe. Selbſt philoſophiſche Schwärmereyen entſproſſen aus Keimen, die im Weſen der Menſchheit enthalten ſind.

c) Daſs man die mannigfaltigen Meinungen und Syſteme nach feſten Prinzipien würdige.

Eine pragmatiſche Behandlung der philoſophiſchen Geſchichte in dieſem Sinne iſt jetzt durch die Kantiſche Bearbeitung der Philoſophie möglich geworden.

Wenn ſich irgend für das Ganze der Philoſophie der Gang ihrer Bildung und Zuſammenhang ihrer Fortſchritte pragmatiſch entwickeln

läſst,

läſst, wenn es irgend möglich iſt, befriedigende Gründe anzugeben, warum der menſchliche Geiſt bis auf die glückliche Revolution unſerer Zeiten gerade die Wendungen nehmen muſste, die er genommen hat; ſo kann es gewiſs nur nach den Prinzipien der kritiſchen Philoſophie geſchehen. Sie deutet alle mögliche Wege an, welche der philoſophierende Denker nehmen kann, verfolgt ſie nach allen ihren Krümmungen und Seitenpfaden, und zeigt ihr Verhältniſs zu einander und dem Ziele, nach welchem ſie ſämmtlich gerichtet ſind. Von ihrem Lichte geleitet, ſieht der Forſcher da Zuſammenhang, wo ungeſchärfte Blicke alles vereinzelt und beziehungslos finden; wo dieſe nur Widerſtand und Kontraſt entdecken, genieſst jener das Schauſpiel einer überraſchenden Harmonie. Die vollkommene Darſtellung der beſtimmenden Urſachen des Bildungsganges der Wiſſenſchaft bleibt ihm freylich immer ein Ideal; aber wenn ſich eine Annäherung zu demſelben denken läſst, ſo iſt ſie gewiſs nur für ihn möglich, und die Bearbeitung der Geſchichte gewinnt unter ſeinen Händen in dem Maſse, in welchem er ſich jenes Ideal vergegenwärtigt.

Wenn der Vertraute der Vernunftkritik vermittelſt der Prinzipien von dieſer die ganze Sphäre möglicher Meinungen über Gegenſtande der Philoſophie erſchöpfen, wenn er eine jede bis auf ihre Wurzel verfolgen kann, wenn ihm

ihm keine von allen Richtungen und Wendungen fremd ist, welche der menschliche Geist bey seinen Spekulationen über Natur und Moralität nehmen kann, wenn sich ihm im Gange seiner Prüfung alle Ansichten darstellen, welche nur immer aus den verschiedenen Standpunkten in Beziehung auf die wesentlichen Objekte der philosophischen Erkenntniss genommen werden können; so muss er nothwendig eben dadurch zugleich in den Stand gesetzet seyn, jedes Produckt der philosophierenden Vernunft aus seiner wahren Quelle abzuleiten, und mit vollkommner Treue die Direktion zu verzeichnen, in welcher dieses Vermögen zur Bildung desselben sich selbst bestimmen können. Ihm ist keine Erscheinung, die sich hier darbiethet, unbegreiflich, ihm ist das ganze bunte Spiel menschlicher philosophischer Meinungen vollkommen erklärbar, und selbst Träumen vermag er ihre wahre Deutung zu geben. So wie der Mann von ausgebreiteter Kenntniss der menschlichen Charaktere und Sitten durch nichts in Erstaunen gesetzt wird, was er unter den Menschen sieht oder hört, so bringt den Vertrauten der Vernunftkritik kein auch noch so sonderbares Produckt der philosophierenden Denkkraft ausser Fassung, nie hört man von ihm, selbst bey Missgeburten der Spekulation jenes gedankenlose Wunderrufen, was sonst bey vielen Bearbeitern der philosophischen Geschichte ihr ganzes

zes Räſonnement ausmachte. Kein Wunder, wenn andre, denen ſeine Grundſätze fremd ſind, nicht wiſſen, was ſie aus ihm machen ſollen, ihn für ſeicht halten, wo er am gründlichſten iſt, und für zweydeutig, wo er am redlichſten unter allen zu Werke geht.

Die Geſchichte der Metaphyſik der theoretiſchen Vernunft bietet dem kritiſchen Bearbeiter den allerreichſten und mannigfaltigſten Stoff dar, indem ſie einen unüberſehbaren Schauplatz dem Anſchein nach ganz vereinzelter und einander widerſtreitender Meinungen eröffnet. Ohne alle ſichere Leitung verliert ſich in dieſem bunten Gewirre der unkritiſche Betrachter, er kann nichts mehr, als von dem ſchmählichen Kriege Aller gegen Alle, der ſich ihm hier darſtellt, eine Schilderung geben, die uns zwar in Erſtaunen ſetzt, aber nicht unterrichtet. Der Vertraute der Kritik kennt den Spielraum der menſchlichen Vernunft ſehr wohl, in welchem ihm alle dieſe Erſcheinungen entgegen ſchweben, der Standpunkt und das Intereſſe einer jeden Parthey iſt ihm nicht fremd, alle Verhätniſſe ſind ihm klar und aus einander geſetzt, und die belehrende Darſtellung, welche er giebt, iſt mehr fähig uns vor allem blinden Staunen zu ſichern, als ein ſolches zu erregen. Die unkritiſche Geſchichte der Metaphyſik gleicht der chronologiſchen Erzählung politiſcher Revolutionen, deren Triebfedern und

Grün-

Gründe noch im tieffsten Dunkel verhüllt ſind, und von denen man nur ihr Geſchehenſeyn nebſt denen damit verknüpften äuſsern Empfindungen angeben kann. Die kritiſche Darſtellung der Schickſale der Metaphyſik hingegen dürfte man ohne Partheylichkeit einer politiſchen Geſchichte gleichen, zu deren Verfaſſung ſich alle Kabinetter und Archive geöffnet haben.

Wenige Freunde der kritiſchen Philoſophie haben ſich bis jetzt einer ſolchen Bearbeitung unterzogen. Als Muſter ſtehen einige Reinholdiſche Abhandlungen in den Briefen über die Kantiſche Philoſophie vor Augen.

Die Darſtellung der Schickſale und des Bildungsganges der Moralphiloſophie iſt gewiſs der intereſſanteſte Theil der philoſophiſchen Geſchichte, ſo wie Befriedigung über den Endzweck und die ſittliche Beſtimmung unſerer Natur das wahre Ziel aller philoſophiſchen Erforſchungen iſt. Der Geſchichtſchreiber der Philoſophie, welcher die Grundſätze der Kritik nicht benutzt, kann die mannigfaltigen, einander widerſtreitenden Theorieen über den moraliſchen Menſchen, nur als eben ſo viel auffallende und räthſelhafte Erſcheinungen aufſtellen, ohne zu vermögen, über ihre Entſtehung und Entwickelung aus beſtimmten Grundlagen der menſchlichen Natur, befriedigenden Aufſchluſs zu geben, und die Richtung zu erklären, welche die philoſophierende Vernunft nahm, um ſie

 her-

hervorzubringen. Der Vertraute der Vernunftkritik hingegen muſs, indem er den Gang ihrer Unterſuchungen verfolgt, auf alle Anſichten treffen, welche in der Betrachtung des wollenden und handelnden Menſchen genommen werden können; da er keine Seite ſeines Gegenſtandes vorübergehen darf, ſondern ihn unter allen Geſichtspunkten und Richtungen faſſen muſs, ſo vereinigt er auf ſehr natürliche Weiſe in ſeiner Erkenntniſs zugleich alle Vorſtellungsarten des Gegenſtandes, welche nur irgend mit theilweiſer Wahrheit möglich ſind. Er alſo, und in der That nur er allein, kann in der Geſchichte der Moralphiloſophie wahrhaft pragmatiſch ſeyn, die Geneſis eines jeden Syſtems entwickeln, und über jedes einen vollkommen befriedigenden Commentar liefern.

So lange das wahre Weſen der Philoſophie noch nicht beſtimmt gefaſst iſt, der Spekulation noch nicht die allein richtigen Wege für die Verfolgung ihrer Gegenſtände vorgezeichnet ſind, die Gränzen der ganzen Wiſſenſchaft und ihrer einzelnen Diſciplinen noch in Dämmerung verborgen liegen; ſo lange laſſen ſich auch die Produkte des philoſophiſchen Geiſtes nicht gehörig würdigen, indem es an den feſten Prinzipien der Beurtheilung und Prüfung fehlt. Wenn demnach Kant in ſeinen kritiſchen Schriften wirklich jene Probleme gelöſst hat, ſo erhellt, daſs erſt nach ihm, und nur nach den Grund-

Grundſätzen ſeiner Philoſophie eine richtige Schätzung des Werthes für die Werke der philoſophierenden Vernunft möglich iſt; daſs alſo auch erſt nach ihm und nur nach den Grundſätzen ſeiner Philoſophie, die Geſchichte der Wiſſenſchaft von dieſer Seite pragmatiſch ſeyn kann. Ohne dieſe, wie mir ſcheint, an ſich einleuchtende Wahrheit auszuführen, knüpfe ich nur noch die Bemerkung an: daſs allerdings erſt durch die von Kant bewirkte Revolution im Gebiete der Philoſophie ein Maſsſtab für die Beſtimmung des Genies, Verdienſtes und Ranges der Bearbeiter der Philoſophie möglich geworden, und ſich nun in der That hoffen läſst, man werde bald von der ſo gewöhnlichen gedankenloſen Umherwerfung der Prädikate groſs, tiefſinnig, ſcharfſinnig u. ſ. w. zu einer beſtimmten und gegründeten Bezeichnung des Werthes jener Männer übergehen.

Ohne Grund fürchten von einer ſolchen pragmatiſchen Behandlung der philoſophiſchen Geſchichte Männer, welche ihren Sinn nicht gehörig faſſen, daſs durch ſie die Syſteme und Meinungen der Weltweiſen entſtellt, und eigenmächtig nach den Prinzipien einer einzelnen Philoſophie modificirt werden. Alle Anwendung der Kantiſchen Grundſätze auf Geſchichte der Philoſophie ſetzt voraus, daſs in der Faſſung der Ideen jedes Weltweiſen die Regeln der Kritik und Hermenevtik auf das ſtrengſte

befolgt worden; und wenn denn jene Anwendung hinzukommt, ſo wird keinesweges ein fremder Sinn in dieſelben getragen, ſondern ihr wahrer eigenthümlicher Sinn bekräftigt, aus Gründen abgeleitet, und gehörig gewürdigt. In der That kann die eigentliche Deutung eines Philoſophems oft nur durch Reſultate der Kantiſchen Philoſophie gefunden werden, und mehrere Lehrmeinungen, welche vor Erſcheinung derſelben von dem tiefſten Dunkel umgeben waren, liegen jetzt bey dem Lichte derſelben in voller Klarheit vor den Augen eindringender Forſcher; eine Bemerkung, welche am intereſſanteſten durch die Beyſpiele eines Bruno und Spinoza erläutert werden könnte.

Nach allem bisher Geſagten glaube ich nichts Auffallendes zu behaupten, wenn ich feſtſetze, daſs philoſophiſche Geſchichte, nur nach Kantiſchen Prinzipien bearbeitet, ihre volle Würde haben könne, und daſs nur durch dieſe Behandlung es evident werde, in wie hohem Grade ſie das Studium der Philoſophie ſelbſt und die ganze Bildung unſers Geiſtes und Herzens befördere.

II.

II.

Betrachtungen
über
Renatus Des Cartes.

Des Cartes ist einer von den wenigen Weltweisen, welche uns die ganze Genesis ihres Systems, gleichsam ihre Seelengeschichte mitgetheilt haben, und es giebt für den Beobachter und Forscher des menschlichen Geistes wenig Denkmähler dieser Art, so interessant, als die Schrift desselben *de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi.* Man könnte durch den Titel verführt werden zu glauben, es sey eine allgemeine, für alle Menschen gültige Anleitung zum Gebrauche der Vernunft; allein ausdrücklich verbittet Des Cartes sein Buch dafür zu halten, und erklärt, daſs es nur die Darstellung der Methode seyn solle, welche er bey Erforschung der Wahrheit befolgt. *Ne quis putet*, sagt er, *me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi. Qui aliis praecepta dare audent, hoc ipso ostendunt, se sibi prudentiores iis, quibus ea praescribunt, videri: ideoque si vel in minima re fallantur, magna reprehensione digni sunt. Cum autem hic nihil aliud promittam, quam historiae, vel, si malitis, fabulae narrationem, qua inter nonnullas res, quas non inutile erit imitari, plures aliae fortasse erunt, quae fugiendae videbuntur;*

 spe-

ſpero illam aliquibus ita profuturam, ut nemini interim nocere poſſit, et omnes aliquam ingenuitati meae gratiam ſint habituri. In derſelben Rückſicht ſind ſeine *meditationes de prima philoſophia* intereſſant. Sie enthalten nicht bloſs die Aufſtellung der Reſultate ſeines Denkens, ſondern die genetiſche Entwickelung ſeines ganzen Ideengangs.

Originalität und Geiſt des Selbſtdenkens bezeichnet unſtreitig den Ideengang jenes groſsen Mannes. Allein ob derſelbe an und für ſich einen vorzüglichen Werth habe, dürfte noch nicht ſo entſcheidend aus einander geſetzt ſeyn, als es nöthig wäre. Ich erlaube mir über denſelben einige Bemerkungen.

Man kann die Geſchichte der Bildung dieſes Weltweiſen in gewiſſe Perioden theilen. Die erſte befaſst ſeine frühen, unermüdeten Beſtrebungen, faſt alle wichtigere Wiſſenſchaften, Syſteme und Meinungen zu faſſen, verbunden mit nicht geringem Intereſſe für Literatur und Geſchmack. Sie endet mit allgemeinem Zweifel und Erſtaunen über den Mangel an Gewiſsheit, welchen Des Cartes, unerachtet ſeines gränzenloſen Eifers, und einer ſeltenen Menge mannigfaltiger Kenntniſſe, in ſich entdeckte. Mehrere machen ihm ohne Einſchränkung den Vorwurf, alle Bücher und Werke anderer Denker verachtet zu haben. Baillet *) vertheidigt

*) In ſeiner Vie de Mr. Des Cartes.

digt ihn in dieser Rückſicht. Brucker hingegen macht ihn der Abſicht verdächtig, durch Herabſetzung der Schriften und Lehrgebäude anderer αυτοδιδακτος zu ſcheinen, und führt zum Beweiſe die Geſchichte an, wo Des Cartes einem Freunde, welcher ſeine Bibliothek zu ſehen wünſchte, das geöffnete Kadaver eines Kalbes zeigte, und verſicherte, dieſs ſey ſeine Bibliothek. Man muſs hier, glaube ich, die verſchiedenen Epochen ſeines Lebens wohl unterſcheiden. Im Allgemeinen kann man nicht ſagen, Des Cartes habe jemals Studium und die Lectüre der Schriften groſser Männer verachtet. Als er bereits mit der Sache der Wahrheit, ſeiner Einbildung nach, zu Stande war, geſtand er den Nutzen zu, welchen man aus jenen Unterhaltungen ziehen kann. „Die Lectüre guter Bü„cher, ſagt er, verſchafft uns denſelben Vortheil, „welchen wir ziehen würden, wenn wir uns in „vertrauten Geſprächen mit den gröſsten Ge„nien der Vorzeit unterhalten könnten, und „zwar in Geſprächen, worin ſie uns ihre ſchön„ſten, auserwählteſten Gedanken mittheilten." *) In der erſten Epoche ſeiner Bildung war Allem, was wir wiſſen, zu Folge, ſein Fleiſs in Leſen, Faſſen und Lernen, auſserordentlich. Er verlor ſich in dem allezeit verderblichen Wege unkritiſcher Vielwiſſerey, überlud ſeine Wiſsbegierde mit Nahrung von aller Art, berauſchte

*) De Methodo p. 3.

feine an fich üppige Phantafie unaufhörlich mit neuen Bildern und Idealen, ohne fich Mufse zu hinlänglich reifer Prüfung zu nehmen; und fo fand er fich denn endlieh, auf ganz natürliche Weife, nach einem langen Kurfus des eifrigften Studierens, von allen Seiten in Zweifel und Ungewifsheit verwickelt; fand, dafs alle feine Anftrengungen ihm nur zu dem einzigen wahren Vortheile geholfen hatten, feine Unwiffenheit einzufehen. Wie diefs einem Manne von fo grofsem Genie begegnen konnte, ift leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, dafs eine feurige, alle Formen und Kombinationen von Bildern und Ideen zu faffen, gewandte Phantafie in ihm herrfchende Seelenkraft war, dafs er vermittelft derfelben fich auf das fchnellfte in den Geift eines jeden Syftems verfetzte, demnach auch an jedem Intereffe fand, in dem Zeitpunkte, wo er fich hinein gedacht hatte, und fo von Theorie zu Theorie, von Meinung zu Meinung überging, ohne eigentlich über den wahren Werth von irgend einer mit fich felbft einverftanden zu feyn. Wie ganz unkritifch Des Cartes in diefer Epoche ftudiert habe, fcheint mir vorzüglich daraus fehr klar zu werden, dafs in ihm, als er, zum Selbftdenken und Zweifeln erwacht, fein ganzes Wiffen revidirte, die Bemerkung im mindeften nicht rege ward, dafs bey aller Verfchiedenheit der Syfteme und Meinungen, fich in ihnen doch gewiffe Grundfätze

und Methoden der Seelenvermögen auszeichnen, über welche die Einſtimmung allgemein iſt, daſs er alſo auch nicht die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft ahndete, welche die Prinzipien der theoretiſchen und praktiſchen Seelenvermögen, gültig für alle Menſchen, aufſtellte. Seine ganze Aburtheilung der Philoſophie lief darauf hinaus: ſie enthalte nach Allem, was die trefflichſten Genien der vorigen Jahrhunderte geleiſtet, ſchlechterdings keinen Satz, über den man nicht pro und contra diſputiren könne; alles in ihr ſey ungewiſs und zweifelhaft; und ſelbſt die übrigen Wiſſenſchaften werden, da ſie ihre Prinzipien von der Philoſophie hernehmen müſſen, durch dieſe unſicher gemacht. *) Kein Wunder, daſs er auf dieſe Weiſe nicht im Traume daran dachte, daſs richtige Spekulation gar nicht ohne Beziehung uud Einfluſs auf das Leben und die wirklichen Welt ſey, daſs er ſich zwiſchen beyden eine unermeſsliche Kluft vorſtellte. Ich führe nur noch einen Punkt als Beleg meiner Behauptung an, weil er ſie auffallend beſtärkt. Des Cartes dachte ſich in dieſer Epoche, ich weiſs nicht, ob auch in den folgenden, unter Büchern nichts anders als Kompoſitionen aus mancherley Meinungen verſchiedener Menſchen; und ſo unterſchied er höchſt ſonderbar *ſcientias, quae libris continentur,* und *opiniones, quas homo aliquis ſola ratione naturali utens, et nullo praejudi-*

*) De methodo p. 6.

judicio laborans, de rebus quibuscunque obviis habere potest, verglich die in Büchern enthaltenen Systeme mit Gebäuden, an welchen nach und nach mehrere verschiedene Baumeister gearbeitet, die Meinung eines seiner blofsen Vernunft überlassenen, vorurtheilfreyen Menschen hingegen mit einem Gebäude, angelegt und vollendet von einem und demselben Künstler. Jedermann sieht das Unreife in dieser ganzen Entgegensetzung ein, welche so grofsen und dauernden Einflufs auf die Methode des Mannes hatte.

Nur, wenn man die erste Bildungsepoche dieses Genies aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, kann man völlig begreifen, wie sie von einer andern befolgt seyn konnte, welche in der That ein wenig planlos war. Alles wissenschaftliche Studieren aufzugeben, nur in sich selbst, und dem grofsen offenen Buche der wirklichen Welt Kenntnifs zu suchen, bey beständigen Wanderungen, durch Unterhaltung mit Menschen von allen Arten des Ranges und der Sitten, durch Beobachtungen und Versuche über sie und sich selbst, unter mancherley Situationen des Schicksals die Kriterien der ewigen Wahrheit, ohne alles spekulative Denken, zu finden, war der Zweck, welchen Des Cartes sich in dieser Epoche vorsetzte. Der ganze Gedanke war nur das Werk einer unreifen Urtheilskraft, war der verzweifelte ziel- und mafs-

maſsloſe Sprung eines feuervollen Jünglings, welcher zwar durch die Folgen fühlte, daſs ſein Studieren bisher eine falſche Richtung genommen hatte, aber ſchlechterdings nicht wuſste, worin der eigentliche Fehler ſeiner vorigen Methode liege. Der Plan ſchlug, wie natürlich, fehl; er fand eben die Verſchiedenheit u. Abweichungen unter den Menſchen der wirklichen Welt, die ihn in den Schulen der Philoſophen ſo ſehr beleidigt hatten, und brachte von ſeinen Wanderungen, als reinen Gewinn, nur die gute Lehre zurück, die er, ſollte man denken, hätte wohlfeiler und eher haben können: nichts bloſs wegen des Beyſpiels und der Gewohnheit Andrer, ohne wirkliche Gründe für wahr zu halten.

Jetzt ging Des Cartes ernſtlicher in ſich, faſste den feſten Entſchluſs, ſich ſelbſt zu prüfen, und alle ſeine Geiſteskraft anzuſtrengen, um einzuſehn, welche Methode der Wahrheit für ihn die angemeſſenſte ſey. Sein Reſultat war: Verlöſche in deinem Bewuſsſeyn alle Syſteme und Meinungen, die du gelernt haſt, ſieh zu, wohin dich, dir ſelbſt überlaſſen, dein eigenes Denken führt! Des Cartes geſtand ſich hier ſelbſt, daſs er in der eigentlichen Studienepoche, ohne reifliche Prüfung, eine Menge von Meinungen angenommen; er verwarf ſie alſo jetzt alle, nur in wie fern ſie ohne befriedigenden Grund in ſei-

ner

ner Seele herrſchten, indem er zugleich die Möglichkeit einſah, manche derſelben wieder in ſeine Ueberzeugung aufnehmen zu müſſen, im Falle ſie die Vernunftprüfung aushalten würden. Dieſe Epoche war unſtreitig etwas planmäſsiger, als die vorige; einen beſtimmten Zweck kann man indeſſen dem Des Cartes auch hier nicht zugeſtehen. Er verlöſchte, wie er ſich ausdrückte, zugleich und auf einmal alle vorher feſtgehaltene Meinungen in ſeiner Seele, welches nichts anders heiſsen kann, als: er entzog ihnen ſeine Beyſtimmung, riſs ſich von ihnen los. Warum that er dieſs, ohne ſie philoſophiſch zu prüfen? Wenn es ſein ernſter Vorſatz war, ohne zureichenden Grund künftig nie mehr etwas für wahr zu halten, warum ging er hier ſo tumultuariſch zu Werke? Fehlte es ihm an Prinzipien der Beurtheilung? Er legte ja ſelbſt von allen ſeinem fernern Forſchen welche zum Grunde. Oder waren dieſe Prinzipien ſo beſchaffen, ſo unvollſtändig, unentwickelt, unbeſtimmt, daſs durch ſie keine entſcheidende Kritik von Meinungen möglich werden konnte? So war es in der That. Der ganze Vorrath kam auf folgende Grundſätze hinaus, in welchen er die Mittel der Wahrheit völlig erſchöpft zu haben glaubte: 1) Man nehme nichts für wahr an, als was die Vernunft ſo klar und deutlich einſieht, daſs es unmöglich iſt, daran zu zweifeln. 2) Man theile die zu prüfenden

Schwie-

Schwierigkeiten in ſo viele Beſtandtheile, als es nöthig iſt, um ſie bequem zu löſen. 3) Man gehe bey allem Denken vom Einfachſten und Verſtändlichſten aus, und gehe dann nach und nach im ordentlichſten Zuſammenhange zu dem Zuſammengeſetzteren und Schwereren über. 4) Bey der Löſung von Schwierigkeiten und Aufſuchung der Mittel, Wahrheit zu finden, ſey man im Weſentlichen vollſtändig. Man kann in der That ſich kaum unvollſtändigere, unentwickeltere und unbeſtimmtere Regeln der Wahrheitsforſchung denken. Wie könnte es möglich ſeyn, durch ſie den Widerſtreit entgegen geſetzter Syſteme zu heben, wie möglich, durch ſie über den wahren Werth und Unwerth von irgend einem einig zu werden? Ueber die Natur und Möglichkeit der Wahrheit wird man äuſserſt wenig belehrt, wenn man nichts weiter faſst, als, man müſſe bey allen Verbindungen und Schlüſſen und Urtheilen vom Einfachſten ausgehn, und ſich allmählich dem Zuſammengeſetzteren nähern, und nichts in ſeine Ueberzeugung aufnehmen, was nicht ſo klar und deutlich erkannt werde, daſs man gar nicht daran zweifeln könne. Des Cartes drehte ſich nur immer um die Begriffe der Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz, Einfachheit, ohne den Gedanken zu faſſen, ſie zu entwickeln und genauer zu beſtimmen. Die groſsen Aufgaben, alle Grundprinzipien der geiſtigen Vermögen rein aufzunehmen,

men, und ſyſtematiſch zuſammen zu ſtellen, ihnen ihr eigenthümliches Gebiet anzuweiſen, und die Gränzen ihrer Anwendung zu ziehen, ſchienen ſeinen Geiſt entweder gar nicht, oder doch nur ſehr wenig zu beſchäftigen. Es iſt auf dieſe Weiſe kein Wunder, daſs alle Verſuche dieſer Epoche, welche, wie er ſelbſt geſteht, neun Jahre dauerte, miſslangen, und ihn in demſelben Zuſtande der zweifelnden Unentſchiedenheit lieſsen, aus welchem er ſich durch eignes prüfendes Denken zu reiſsen gedacht hatte. Ja es würde ſogar kein Wunder geweſen ſeyn, wenn er am Ende ſelbſt an der Wahrheit ſeiner vorgeblichen Grundregeln des Denkens und Forſchens nach Wahrheit zu zweifeln angefangen hätte. Und in der That ſcheint es, als ob dieſs wirklich der Fall geweſen. Denn in dem Zeitpunkte, wo ihm nichts wahr ſchien, als das Bewuſstſeyn des Daſeyns, zweifelte er natürlich ſelbſt an den bisherigen Prinzipien ſeiner Meditation.

Man hätte denken ſollen, ein Philoſoph, welchen von allen Syſtemen keines befriedigte, werde entweder immer Zweifler bleiben, oder, wenn er ſich dem Dogmatiſm ergäbe, es nur für ein neues Syſtem thun, welches von den Hauptfehlern der ältern frey wäre. Kaum zu begreifen iſt es, wie Des Cartes von dem höchſten Grade des Zweifels zur feſten, faſt ſchwär-

meri-

merifchen Ueberzeugung von einem Lehrgebäude übergehen konnte, welches eine von allen Seiten fehlerhafte Ideenverbindung enthält. Nur dadurch fieht man gewiffermafsen die Möglichkeit ein, dafs man bedenkt, von welcher Art fein fo berühmt gewordener allgemeine Zweifel war. Es war nicht jener allgemeiner Zweifel des Skeptikers, welcher die Möglichkeit jedes Kriteriums der Wahrheit läugnet. *Nec in eo*, fagt er, *de Meth. p.* 18. *fcepticos imitabat, qui dubitant tantum, ut dubitent, et praeter incertitudinem ipfam nihil quaerunt, nam contra totus in eo eram, ut aliquid certi in eo reperiem.* Allein man kann auch feinem Zweifel eben fo wenig den ehrenvollen Namen eines kritifchen Zweifels geben, denn er war von keinen beftimmten Prinzipien unterftützt. Es war ein wohlgemeinter Zweifel, ohne aus einander gefetzte Gründe, ohne einen völlig beftimmten Zweck, und ohne hinlängliche Kriterien der Prüfung. Wenn diefer Zweifel auch den felbftthätigen Geift des Des Cartes einleuchtend zeigte, fo kann man ihm doch auf keine Weife, bey ftrenger Unpartheylichkeit, einen hohen philofophifchen Werth beylegen.

Cartefens Zweifel mufste, fcheint es, indeffen fo befchaffen feyn, um nichts beffer, und um nichts fchlimmer, wenn er fich in den Dogmatiker eines etwas feichten Syftems verwandeln follte.

Man findet die Hauptideen bey ihm ſelbſt; im Grundriſſe, in der Schrift *de methodo;* in genetiſcher Darſtellung in den ſechs Meditationen *de prima philoſophia;* verfolgt in alle daraus herflieſsende Reſultate, in den *Principiis philoſophiae.*

„Ich bin mir meiner geiſtigen Zuſtände bewuſst, alſo bin ich," war die Ueberzeugung, welche Des Cartes jeder andern zum Grunde legte, die Ueberzeugung, welche ihm, wie er ſagte, feſt und unwandelbar blieb, wenn er auch alles Uebrige wegdachte, alles Uebrige verneinte. Den Grund ihrer Wahrheit ſetzte er in ihre unwiderſtehliche Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit. Sollte Des Cartes auf einen wahrhaft philoſophiſchen Ideengang Anſpruch machen können, ſo hätte er hier die Prinzipien aller Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit aufſuchen müſſen, Prinzipien, von welchen auch das erweislich Wahre ſeines Satzes *cogito, ergo ſum,* abhängt. Allein dieſe ganze Unterſuchung überſprang er, knüpfte an die Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn, vermittelſt eines blendenden Beweiſes, die Wahrheit eines allervollkommenſten, nothwendigen Weſens, und ſtellte dieſelbe als die einzig mögliche Bedingung einer feſten Zuverſicht ſelbſt auf die allgemeinen Grundſätze alles Denkens und Erkennens der Dinge auf.

Gaſ-

Gaſſendi, vielleicht unter allen Gegnern der Carteſiſchen Philoſophie der ſcharfſinnigſte, gab dem Des Cartes nicht undeutlich zu verſtehn, daſs er ſeinen vorgegebenen Zweifel an Allem, auſser dem *cogito, ergo ſum*, für einen bloſsen Spaſs halte, oder auch wohl für einen Kunſtgriff, das Publikum zu täuſchen: *Quidquid dixeris*, ſagt er, *(Objectt. in Meditt. Pr.) nemo erit, qui perſuadeatur, te eſſe perſuaſum, nihil eſſe verum ex iis omnibus, quae cognoveris. An non futurum fuiſſet magis ex philoſophico candore et veritatis amore dignum, res, ut ſe habent, et bona fide ac ſimpliciter enunciare, quam, quod objicere quispiam poſſit, recurrere ad machinam, captare praeſtigias, ſectari ambages?* Und in den Einwürfen gegen die zweyte Meditation parodirt er den Grundſatz des Des Cartes: *cogito, ergo ſum*, durch *ludificor, ergo ſum.* Ich wage es nicht, die Redlichkeit des Philoſophen in Zweifel zu ziehen; aber ſo viel iſt mir gewiſs, daſs er in dem Augenblicke, wo er nichts für wahr zu halten glaubte als jenen Satz, ſich ſelbſt täuſchte. Bey völligem Bewuſstſeyn, und im geſunden Zuſtande des Erkenntniſsvermögens konnte des Cartes ſo wenig als ein andrer Menſch an der Wahrheit der Grundprinzipien alles Begreifens, Denkens, Urtheilens und Anſchauens zweifeln. Der Satz: *cogito, ergo ſum*, konnte ihm um nichts wahrer ſeyn, als der Satz des Widerſpruchs und der vom zureichenden Grunde. Ja er muſste ſogar, wenn

 er

er redlich ſeyn wollte, zugeben, daſs der Werth oder Unwerth jenes Schluſſes ſelbſt von einem höhern Prinzip abhänge. Und was würde Des Cartes geſagt haben, im Fall ein kritiſcher Gegner ihm eingewendet hätte: „Du verwirfſt jetzt „alle Grundwahrheiten des menſchlichen Er„kenntniſſes, und hältſt nur den Schluſs: ich bin „mir meiner geiſtigen Zuſtände bewuſst, alſo „bin ich wirklich, für unbezweifelt gewiſs, weil „er dir ſo klar und deutlich einleuchtet, daſs es „dir unmöglich iſt, das Gegentheil zu denken. „Woher weiſst du, daſs alles wahr iſt, was dir „klar und deutlich ſcheint? Kann ſich nicht „Klarheit und Deutlichkeit ſehr wohl mit einer „Lüge vertragen? Und wo liegt denn in je„nem Schluſſe wahre Deutlichkeit? Was „nennſt du Daſeyn? Verſuche es, ſeine lo„giſchen Merkmahle aufzulöſen, und du wirſt „finden, daſs du dein gerühmtes *exiſto* gar nicht „verſtehſt. Nun denkſt du entweder ſchon in „dem *cogito* das *exiſto* mit; und in dem Falle täu„ſcheſt du dich durch einen identiſchen Satz: oder „du verknüpfſt allererſt mit dem *cogito* den Be„griff *exiſto;* in dieſem Fall muſst du einen hö„hern Grund dieſer Verknüpfung angeben. „Der Schluſs *cogito, ergo ſum* beſteht alſo nicht „durch ſich ſelbſt, kann alſo nicht für einen letz„ten höchſten Grundſatz gelten. Vielmehr „wenn du an dem Satze des Widerſpruchs, und „dem des Grundes zweifelſt, muſst du eben ſo„wohl an dem *cogito, ergo ſum* zweifeln.“

Diese Selbsttäuschung war der Hauptgrund des fehlervollen Ideengangs, welchen Des Cartes nahm. *Comprobo institutum,* sagt Gassendi, *(Objectt. in Meditt. Pr.) quo mentem tuam exuere omni praejudicio voluisti. Id unum non satis percipio, quamobrem satius non duxeris simpliciter, ac paucis verbis incerta habere, quae praenoveras, ut ea inde seligeres, quae vera deprehenderentur, quam habendo omnia pro falsis, non tam vetus exuere, quam induere novum praejudicium.* Des Cartes muſste, wenn er in sich ging, unter den Vorstellungen seiner Seele, gewiſse allgemein und nothwendig geltende Sätze auszeichnen, die er bey gesunder Vernunft nicht verwerfen konnte. Wenn er also wirklich philosophisch verfahren wäre, so hätte er der Natur aller dieser Sätze nachgespürt, ihre wahre Bedeutung gefaſst, die Gränzen ihrer Anwendung und Gültigkeit bestimmt, ja sie in ein zusammenhängendes System gebracht. Auch nur ein unvollkommener Versuch, dieses zu thun, wäre ungemein groſses Verdienst gewesen, und hätte vielleicht die Philosophie um ein Jahrhundert eher ihrem wahren Zwecke näher gebracht. Allein, was des Cartes that, scheint mir, ich gestehe es, nicht des Geräusches werth, welches dadurch in der Welt veranlaſst worden. Er verwarf das ganze System seiner Erkenntniſs, nicht bloſs die Masse der Erfahrungsbegriffe, sondern auch die reinen Grundsätze des Verstandes, um sein

 cogi-

cogito, ergo ſum als die einzige nicht zu bezweifelnde Grundwahrheit aufzuſtellen.

Carteſens Erweis der Individualität und Subſtantialität der Seele, konnte von den Weltweiſen vor Kant eben ſo wenig als ſeine Annahme der Ausdehnung als des Weſens der Materie, gründlich genug geprüft werden. Indeſſen hat doch Gaſſendi über den erſten viel treffendes geſagt, Object. in Meditt. II.

Die Idee des allervollkommenſten Weſens iſt die eigentliche Baſis des ganzen Carteſianismus, und wenn des Cartes konſequent ſeyn wollte, muſste er zugeben, daſs, nach ſeinen Behauptungen, ſelbſt das *cogito, ergo ſum* erſt dann uneingeſchränkt für wahr gehalten werden könne, wenn das Daſeyn des allervollkommenſten Weſens demonſtrirt werden kann. Ein ſcharfſinniger Gegner wandte dieſs wirklich dem Weltweiſen ein: (*Secunda Ocject. pag.* 65.) *Cum nondum certus ſis de illa Dei exiſtentia, neque tamen te de ulla re certum eſſe vel clare et diſtincte aliquid te cognoſcere poſſe dicas, niſi prius certe et clare Deum noveris exiſtere, ſequitur, te nondum clare et diſtincte ſcire, quod ſis res cogitans, cum ex te illa cognitio pendeat a clara Dei exiſtentis cognitione, quam nondum probaſti locis illis, ubi concludis, te clare noſſe, quod ſis.* Des Cartes antwortete ihm nicht zureichend: (*Reſp. ad Obj. Sec.*) *Ubi dixi, nihil nos certe poſſe ſcire, niſi prius Deum exiſtere cognoſcamus, ex-*

expressis verbis testatus sum, me non loqui, nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam, cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per Syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, est, sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat. In dieser Stelle scheint mir die Unreifheit und Verworrenheit der Cartesianischen Ideen ganz besonders sichtbar zu werden. Die Wahrheit des Daseyns eines allervollkommensten Wesens soll die Bedingung der Ueberzeugung von geschlossenen Sätzen seyn, deren Erinnerung uns wiederkommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, vermittelst welcher wir sie schlussweise ableiteten, aber keinesweges von dem Satze, ich denke, also bin ich; als welcher ganz einfach und nicht geschlossen sey. Allein: 1) zu geschweigen, dass diese Unterscheidung vom Des Cartes in den Meditt. und Princ. Phil. so viel mir bewusst, nicht ausdrücklich gemacht worden; so ist einleuchtend, 2) dass die Ueber-

 zeu-

zeugung vom Daseyn eines allervollkommensten Wesens keinem fehlgeschlossenen Satze würde Ueberzeugungskraft verleihen können, wenn man sich nicht der Gründe erinnerte, wodurch geschlossen worden; 3) daſs, wenn man sich der Gründe erinnert, worauf der ganze Schluſs ruht, und dieselben bis an die Gränze alles Begreifens und Schlieſsens zurückführt, man am Ende nothwendig auf ein einfaches, nicht geschlossenes Prinzip kommen muſs, welches also, nach Cartesens eigener Behauptung, der Annahme des allervollkommensten Wesens, als der letzten Bedingung seiner Wahrheit, nicht bedarf; 4) daſs gar nicht abzusehen, warum die aus Gründen geschlossenen Sätze einer solchen letzten Bedingung bedürfen sollen, hingegen die einfachen, für sich evidenten nicht. — Wenn nun aber Des Cartes sein *cogito*, *ergo sum* für ganz einfach und nicht geschlossen ausgiebt, so ist klar, 5) daſs er hierin irrt. Das aus einander gesetzte Urtheil: ich bin mir meiner geistigen Zustände bewuſst; (so erklärt er selbst sein *cogito;*) also bin ich wirklich, setzte allerdings das Oberurtheil voraus: Alles, was sich seiner geistigen Zustände bewuſst ist, das ist wirklich, woraus es durch Subsumtion hergeleitet wird; Selbstbewuſstseyn und Wirklichkeit werden im Allgemeinen als nothwendig verknüpft vorgestellt, und dann die Anwendung auf ein einzelnes Subjekt gemacht, welches sich seiner

ner bewuſst, alſo wirklich da ſey. Die ganze Antwort des Des Cartes ſcheint alſo Sophiſterey zu ſeyn.

Die Methode des Des Cartes, das Daſeyn Gottes aus dem Begriffe des Allervollkommenſten Weſens zu folgern, wurde ſchon von einigen ſcharfdenkenden Zeitgenoſſen deſſelben gründlich kritiſirt. Indeſſen iſt eine vollſtändige Prüfung davon unläugbar erſt durch die Kantiſche Philoſophie möglich geworden.

Des Cartes nahm die Idee des allervollkommenſten Weſens für eine angebohrne Idee an, ohne jedoch die Deduktion davon aus der Natur des Vernunftvermögens zu liefern. Demnach konnte er keinen widerlegen, der jene Idee für eine erworbene hielt, und ihm dieſes einwendete. Ein denkender gleichzeitiger Gegner ſagt: *(Sec. Objectt. p. 64.) In nobis ſufficiens reperimus fundamentum, cui ſolum innixi praedictam ideam formare poſſumus, licet ens ſummum non exiſteret, aut illud exiſtere neſciremus, et ne quidem de eo exiſtente cogitaremus; numquid enim video, me cogitantem gradum aliquem habere perfectionis? igitur et aliquos praeter me habere ſimilem gradum, unde fundamentum habeo cujuslibet numeri cogitandi, atque adeo gradum perfectionis alteri et alteri gradui ſuperexſtruendi uſque in infinitum; quemadmodum etiamſi unicus gradus lucis aut coloris exiſteret, novos ſemper gradus in infinitum usque fingere et addere poſſum. Cur ſimili ratione ali-*

cui gradui Entis, quem in me percipio, non possim addere quemlibet alium gradum, et ex omnibus addi possibilibus ideam entis perfecti formare? Sed inquis, effectus nullum gradum perfectionis seu realitatis potest habere, qui non praecesserit in causa; verum illa idea nihil est aliud, quam ens rationis, quod mente tua cogitante non est nobilius. Praeterea nisi doctor inter homines nutritus esses, sed solus in deserto quopiam tota vita degisses, unde scis, tibi illam ideam adfuturam, quam ex praeconceptis animi meditationibus, libris, mutuis amicorum sermonibus etc. non a sola tua mente, aut a summo ente existente hausisti? Itaque clarius probandum est, istam ideam tibi adesse non posse, si non existat summum ens; quod ubi praestiteris, manus omnes damus. Quod autem illa idea veniat ab anticipatis notionibus, inde constare videtur, quod Canadenses, Hurones et reliqui sylvestres homines nullam prae se ferant hujuscemodi ideam, quam etiam efformare possis, ex praevia rerum corporalium inspectione, adeo ut nil idea tua praeter mundum hunc corporeum praeferat, qui perfectionem omnimodam a te cogitabilem complectatur, ut nondum quidpiam concludas, praeter ens corporeum perfectissimum, nisi quidpiam aliud addas, quod ad incorporeum seu spirituale nos evehat. Vis addamus te angeli posse (quaemadmodum et entis perfectissimi) formare ideam, sed illa idea non efficietur in te ab angelo, quo tamen est imperfectior. Sed nec ideam habes dei, quemadmodum nec numeri infiniti, aut infinitae lineae; quam si possis habere, est tamen numerus ille impossibilis.

Adde

Adde ideam illam unitatis et ſimplicitatis unius perfectionis, quae omnes alias complectatur, fieri tantummodo ab operatione intellectus ratiocinantis, eo modo, quo fiunt unitates univerſales, quae non ſunt in re, ſed tantum in intellectu. Dieſer Mann war unſtreitig der Wahrheit ſehr nahe; bemerkte aber doch die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit derjenigen Idee, wovon die Rede iſt, nicht hinlänglich, glaubte im Ganzen doch, ſie könne durch Erfahrung gebildet werden. Man kann denken, daſs der feine Empiriker Gaſſendi die Angebohrenheit der Idee des allervollkommenſten Weſens ebenfalls angriff. Schon der allgemeinen Aeuſserung des Des Cartes, es gebe angebohrne Ideen, ſetzt er die Behauptung entgegen: *videri omnes ideas eſſe adventitias. procedereve a rebus extra ipſam mentem exiſtentibus, et cadentibus in aliquem ſenſum. Videlicet mens facultatem habet non perſpiciendi modo ipſas ideas adventitias ſeu quas ex rebus per ſenſus trajectas accipit; perſpiciendi, inquam, nudas et diſtinctas, et omnino quales in ſe recipit; ſed praeterea illas varie componendi, dividendi, contrahendi, ampliandi, comparandi.* Natürlich blieb er ſich bey der Idee des allervollkommenſten Weſens treu, und ſuchte ſie gegen Des Cartes, als durch Erfahrung erworben darzuſtellen. *Haec omnia, quae deo attribuis*, ſagt er, *nihil aliud ſunt, quam obſervatae aliquae in hominibus, aliisque rebus perfectiones, quas mens humana valeat intelligere, colligere et amplificare.*

Des

Des Cartes demonſtrirte das Daſeyn des allervollkommenſten Weſens einmal ſo, daſs er behauptete, im Begriffe des allervollkommenſten Weſens ſey das nothwendige Daſeyn enthalten; dann auch ſo, daſs er annahm, es könne dieſer Begriff nicht in unſerer Seele ſeyn, wenn ihn nicht das allervollkommenſte Weſen ſelbſt hinein gelegt hätte.

Man glaube nicht, daſs die gleichzeitigen Weltweiſen es nicht verſtanden, dieſe vorgebliche Demonſtrationen zu prüfen. Verſchiedene derſelben erwiederten trefliche philoſophiſche Ideen. Einer derſelben *(Objectt. Pr. p. 51.)* ſagt: *etiamſi detur, ens ſummum perfectum ipſo nomine ſuo importare exiſtentiam, tamen non ſequitur ipſammet illam exiſtentiam in rerum natura actu quid eſſe, ſed tantum cum conceptu entis ſummi conceptum exiſtentiae inſeparabiliter eſſe conjunctum. Ex quo non inferas exiſtentiam Dei actu quid eſſe, niſi ſupponas illud ens ſummum actu exiſtere.* Der feine Gaſſendi zeigte, daſs Daſeyn keine Vollkommenheit ſey; und ich führe auch hier die Worte des Mannes ſelbſt an, damit man die Carteſianiſchen Streitigkeiten für nicht ganz unfruchtbar an wahren Ideen halte: *Attendendum eſt,* ſagt er, *te collocare exiſtentiam inter divinas perfectiones, et non collocare tamen inter perfectiones trianguli, aut montis: cum perinde tamen et ſuo cujusque modo perfectio dici valeat. Sed nimirum, neque in Deo, neque in ulla alia re exiſtentia*

ſtentia perfectio eſt; ſed id, ſine quo non ſunt perfectiones. Si quidem id, quod non exiſtit, neque perfectionem, neque imperfectionem habet, et quod exiſtit, pluresque perfectiones habet, non habet exiſtentiam, ut perfectionem ſingularem, unamque ex eo numero, ſed ut illud, quo tam ipſum, quam perfectiones exiſtentes ſunt, et ſine quo nec ipſum habere, nec perfectiones haberi dicuntur. Hinc neque exiſtentia, perfectionum inſtar, exiſtere in re dicitur, neque ſi res caret exiſtentia, tam imperfecta (ſive privata perfectione) dicitur, quam nulla. Quam ob rem ut enumerando perfectiones trianguli non recenſes exiſtentiam, neque proinde concludis exiſtere triangulum; ita enumerando perfectiones Dei non debuiſti in illis ponere exiſtentiam, ut concluderes Deum exiſtere, niſi principium petere velles. In unſern Zeiten iſt dieſe ganze Unterſuchung völlig in das Reine gebracht worden, und ich brauche kaum daran zu erinnern, daſs wir von Cruſius, Kant, Jacob u. a. treffliche Prüfungen des angeführten Carteſiſchen Argumentes erhalten haben.

Die zweyte Carteſiſche Methode, gegründet auf die angenommene Unmöglichkeit des Begriffs ohne das Daſeyn des Weſens ſelbſt, leuchtet in ihrer Fehlerhaftigkeit noch weit ſchneller ein, als die erſtere. Auch wurde ſie ſchon von gleichzeitigen Philoſophen gründlich kritiſirt.

Hatte Des Cartes auf dieſe Weiſe, ſeiner Einbildung nach, das Daſeyn Gottes demonſtrirt,

ſo

ſo machte er die Ueberzeugung davon zur Bedingung der Zuverläſſigkeit aller Wahrheit. Hier verwickelte er ſich nun unvermeidlich in einen nicht eben philoſophiſchen Zirkel. Um das Daſeyn Gottes zu demonſtriren, und es für gewiſs zu halten, muſste er logiſche Grundſätze für unbedingt wahr annehmen, unabhängig von allem religiöſen Wiſſen oder Glauben. Was that er anders, als ſich in einem Kreis drehen, da er nun ſelbſt die höchſten Wahrheiten, vermittelſt deren er ſich zur Ueberzeugung vom Daſeyn des allervollkommenſten Weſens erhoben, von dieſer, als der letzten einzig ſichern Bedingung ihrer Zuverläſſigkeit, abhängig machte?

Nicht nur die logiſchen Grundwahrheiten, (von moraliſchen ſchien Des Cartes nicht viel zu wiſſen;) ſtützte Des Cartes auf religiöſe Gewiſsheit durch Demonſtration, ſondern ſelbſt die Grundſätze der reinen Mathematik und Naturwiſſenſchaft führte er, ihrer Zuverläſſigkeit nach, darauf zurück. Ich hebe einige vorzüglich merkwürdige Punkte aus. Gott war dem Des Cartes die erſte Urſache aller Bewegung. Galt es nun die Erklärung des Satzes, daſs im Univerſum durchaus daſſelbe Verhältniſs der Bewegung und Ruhe iſt; ſo war der Erweis ſogleich bey der Hand, es folge dieſs nothwendig aus der Unveränderlichkeit Gottes, und

ſeine

ſeiner Beſtändigkeit im Wirken. Denn da er die Materie mit einer beſtimmten Quantität von Bewegung geſchaffen, ſo müſſe er, ſeiner Vollkommenheit zu Folge, ſie mit eben derſelben erhalten. Dann leitete er aus der Unveränderlichkeit Gottes folgende drey ſpecielle Naturgeſetze her: 1) Daſs jedes Weſen, für ſich ſelbſt, in ſeinem Seyn beharret, und nur von äuſsern Dingen verändert wird, das einmal bewegte immer fortfährt, ſich zu bewegen, wenn es nicht von auſsen gehindert iſt. 2) Daſs jeder Theil der Materie ſich an und für ſich in gerader Linie bewegt, und Abweichung in andre Linien nur durch äuſsere Umſtände veranlaſst wird. Dieſs folgt, nach dem Des Cartes, aus der Unveränderlichkeit Gottes und der Einfachheit der Operation, durch welche er die Bewegung in der Materie erhält. 3) Daſs ein ſchwächerer Körper, der einem ſtärkern begegnet, von ſeiner Bewegung nichts verliert, ein ſtärkerer aber, indem er auf den ſchwächern ſtöſst, ſo viel Bewegung verliert, als er demſelben mittheilt. (Princ. Phil. P. II.)

So endete der Weltweiſe, den bisher kein Syſtem befriedigen können, mit einem wahrhaftig nicht eben ehrenden Dogmatiſmus. So wie dieſer in der That aller Arten von Zuſätzen und Anwendungen fähig war, ſo vereinbarte Des Cartes auch wirklich damit mehrere offen-

bar

bar abgeſchmackte Behauptungen. Unter mehrern von dieſen zeichnet ſich beſonders ſeine Meinung über den Sitz der Seele aus. Derſelbe Metaphyſiker, welcher ſich rühmte, den reinen Begriff der Geiſtigkeit und Subſtantialität gefaſst zu haben, ſuchte ängſtlich im Gehirn ein Fleckchen, wo die Seele reſidiren könnte. Zwar behauptete er, die Seele ſey in wirkſamer Vereinigung mit allen Theilen des Körpers, *eſſe unitam omnibus corporis partibus conjunctim;* (*de Paſs. I. XXX.*) allein er meinte doch, es müſſe im Gehirn einen Theil geben, *in qua exerceat ſuas functiones ſpecialius, quam in caeteris omnibus*; alſo einen Theil, wo ſich alle Eindrücke und Bilder vereinigten, zu unmittelbarer in ſich beſtehender Behandlung der denkenden Subſtanz. Die Frage war, welcher von mehrern dazu dienlich ſeyn könne. Des Cartes forſchte mit gröſster Schärfe nach. Das ganze Gehirn war ihm zu groſs, alle übrigen Theile davon fand er gedoppelt, in ihnen, ſchien es ihm, könne Einheit der Vorſtellung nicht Statt finden; nichts blieb übrig, als die *glandula pinealis, admodum parva, ſita in medio ſubſtantiae cerebri, et ita ſuſpenſa ſupra canalem, per quem ſpiritus cavitatum cerebri anteriorum communicationem habet cum ſpiritibus poſterioris, ut minimi motus, qui in illa ſunt, multum poſſint ad mutandum curſum horum ſpirituum, et reciproce minimae mutationes, quae accidunt curſui ſpirituum multum inſerviant mutandis motibus hujus glandulae.* (*de Paſs. I. XXXI.*) Sie alſo, dieſe

glan-

glandula, nahm Des Cartes als Hauptſitz (*praecipuam ſedem*) der Seele an; von ihr aus ſendet ſie Strahlen durch den ganzen Körper, vermittelſt der Lebensgeiſter, der Nerven und des Blutes, und in ihr vereinigen ſich alle Senſazionen der ganzen körperlichen Struktur. Man leſe ihn ſelbſt *de Paſs. I. XXXI. XXX. XXIV.*

Carteſens Meinung über die Verbindung der Seele mit dem Leibe, konnte bey einer ſolchen Hypotheſe nicht anders als verworren und im höchſten Grade ſchwankend ſeyn. Die berühmteſten ſeiner Nachfolger verlieſsen ihn auch zum Theil in dieſem Stücke, und erwählten das ſogenannte *Syſtema aſſiſtentiae* oder *cauſarum occaſionalium*. *Man ſehe la Forge, (de mente humana c. XV.)* welcher die Hypotheſe von der *glandula pineali* zwar beybehält, aber doch Gott als den Urheber aller vereinigten Wirkungen der Seele und des Leibes annimmt; *Malebranche*, (*Eclairciſſements p.* 178.) u. a. *Petrus Sylvanus Regis* war der Hauptſache nach mit *Malebranche* einig, bediente ſich aber des Ausdrucks: *cauſa, ſine qua non* für *cauſa occaſionalis*. S. *Iac. Guſsetius de cauſarum pr. et ſec. operat. S.* 6. *etc.*

Um die eigentliche Moral ſcheint mir Des Cartes nur in ſo fern Verdienſt zu haben, als er in ſeinem Buche, *de paſſionibus* einzelne vor-

E tref-

trefliche Bemerkungen über Leidenſchaften und Gefühle machte. Vielleicht intereſſirte er ſich überhaupt für die praktiſche Philoſophie weniger, als für die theoretiſche. Faſt könnte man aus den drey ſittlichen Regeln, die er in jener Periode zurück behielt, wo er alle Meinungen als falſch aufgab, ſchlieſsen, daſs ſeine moraliſche Vernunft weit weniger entwickelt, und wirkſam war, denn ſeine ſpekulative. Nämlich ſeine *Ethica ad tempus*, wie er ſie nannte, war: 1) Bleib den Geſetzen deines Vaterlandes und derjenigen Religion treu, in welcher du erzogen biſt. Mit dieſem Gebote verknüpfte er die Maximen, immer den Mittelweg zwiſchen zwey Extremen zu gehn, und nie etwas ſo gewiſs zu verſprechen, daſs man es nicht unterlaſſen könne, im Fall man ſeine Ueberzeugung ändere. 2) Beharre unverrückt auf jedem Vorſatze, den du einmal gefaſst haſt. 3) Bemühe dich durchaus mehr, dich ſelbſt, als das Schickſal zu überwinden, mehr, deine Begierden, als die Ordnung der Welt zu verändern. (S. *de method.* p. 14.) Des Cartes konnte alſo recht wohl während der Epoche ſeines Zweifels mit ein paar Regeln der Klugheit auskommen; das wahre Prinzip der Moralität ſchien in ihm ſehr wenig belebt zu ſeyn.

Wenn

Wenn man allem bisher Geſagten zu Folge im Allgemeinen über das Verdienſt dieſes Weltweiſen um die Philoſophie, im eigentlichen Sinne des Wortes, urtheilen ſollte, ſo müſste man ihm ohne Anſtand zugeſtehn: daſs er durchaus, vom Geiſte des Selbſtdenkens beſeelt, über die wichtigſten Gegenſtände dieſer Wiſſenſchaft forſchte, daſs er in ſeinen Schriften dem Publikum reiche Magazine einzelner treflicher Ideen ſchenkte; durch die Originalität ſeiner Behauptungen und Hypotheſen unter ſeinen Zeitgenoſſen den ſchlummernden philoſophiſchen Geiſt weckte; eine Gährung und ein allgemeines Wechſelſpiel von Gedanken verurſachte, wodurch der menſchliche Geiſt nothwendig eine gewiſſe höhere Bildung bekommen muſste. Zugleich aber könnte man nicht läugnen, daſs Des Cartes nur ungerechter Weiſe unter die Philoſophen vom allererſten Range geſetzt werden dürfte; daſs ſein Dogmatiſmus und ſeine ſeltſamen Hypotheſen zahlloſe Köpfe verwirrt, gewiſſen äuſserſt wichtigen Theilen der Philoſophie eine ganz falſche Richtung gegeben, und langwierige Kämpfe erregt haben, wodurch zuverläſſig mancher beſſere Zwek gehindert worden.

Wenn man in vielen Stücken dieſen Weltweiſen des Plagiats beſchuldigt, ſo, ſcheint es mir, thue man ihm Unrecht. Alle ſeine Unter

 ſuchun-

ſuchungen tragen zu ſehr das Gepräge der Originalität. Zuverläſſig würden gewiſſe Theile ſeines Syſtems vollkommener ſeyn, wenn er ſie aus Andern geſchöpft hätte, welche ſie vor ihm und ſcharfſinniger als er, vorgetragen hatten. So würde er bey der Bemerkung: daſs man in der Naturforſchung nicht durch Endurſachen erklären müſſe, gewiſs etwas tiefer eingedrungen ſeyn, wenn Bako ſein Original geweſen, welcher vor ihm weit gründlicher gegen jenes wiſſenſchaftliche Vorurtheil geſprochen hatte. *)

Daſs Des Cartes den Jordano Bruno gar nicht ſtudiert, beweiſt, glaube ich, das Faktum, daſs er nach ihm ſein Syſtem bilden konnte.

---

*) *Anmerkung zu den Worten:* „*So würde er — geſprochen hatte.*

Unter allen philoſophiſchen Unternehmungen des berühmten Bako hat vielleicht keine deſſen Zeitalter ſoſehr in Erſtaunen geſetzt, keine ſo groſse ausgezeichnete Wirkungen auf daſſelbe hervorgebracht, als ſeine Verbannung der Endurſachen aus der Phyſik und Wiedereinſetzung der wirkenden Urſachen in ihre durch jene uſurpirten Rechte. Unge-

Ungemein witzig drückte er in wenig Worten ſein groſses Thema über dieſen Gegenſtand aus: „Die Endurſachen, ſagte er, ſind un„fruchtbar, und gebähren nie, gleich „Jungfrauen, welche Gott geweiht „ſind." Er überſahe den Nachtheil ganz, welchen der Gebrauch der Endurſachen in der Erklärung der Natur nothwendig verurſachen muſs. Seine klaſſiſche Stelle über dieſen Gegenſtand: *de augment. ſcient. III. IV.* wird immer merkwürdig bleiben; er zeigt ſich hier vollkommen als einen Denker, der über ſein Zeitalter ſehr erhaben war. „*Tractatio cauſarum finalium in phyſicis*, ſagt er, *inquiſitionem cauſarum phyſicarum expulit et dejecit, effecitque, ut homines in iſtiusmodi ſpecioſis et umbratilibus cauſis acquieſcerent, nec inquiſitionem cauſarum realium et vere phyſicarum ſtrenue urgerent, ingenti ſcientiarum detrimento. Etenim reperio, hoc factum eſſe non ſolum a Platone, qui in hoc littore ſemper anchoram figit, verum etiam ab Ariſtotele, Galeno et aliis, qui ſaepiſſime etiam ad illa vada impingunt. Etenim qui cauſas adduxerit hujusmodi, palpebras cum pilis pro ſepi et vallo eſſe, ad munimentum oculorum, aut corii in animalibus firmitudinem eſſe ad propellendos calores et frigora; aut oſſa pro columnis et trabibus a natura induci, quibus fabrica corporis innitatur, aut folia arborum emitti, quo fructus minus patiantur a ſole et vento: aut nubes in ſublimi fieri, ut terram imbribus irrigent aut terram denſari et ſolidari, ut ſtatio et manſio ſit animalium et alia ſimilia: is in*

 meta-

metaphyficis non male ifta allegarit, in phyficis autem nequaquam. Immo, quod coepimus dicere, hujusmodi fermonum difcurfus, inftar remorarum, uti fingunt, navibus adhaerentium fcientiarum quafi velificationem et progreffum retardarunt, ne curfum fuum tenerent, et ulterius progrederentur: et jam pridem effecerunt, ut phyficarum caufarum inquifitio neglecta deficeret ac filentio praeteriretur. Quapropter philofophia naturalis Democriti et aliorum, qui deum et mentem a fabrica rerum amoverunt; et ftructuram univerfi infinitis naturae praelufionibus et tentamentis attribuerunt, et rerum particularium caufas, materiae neceffitati, fine intermixtione caufarum finalium, affignarunt; nobis videtur, quatenus ad caufas phyficas, multo folidior fuiffe, et altius in naturam penetraffe; quam illa Ariftotelis et Platonis; hanc unicam ob caufam, quod illi in caufis finalibus nunquam operam triverunt; hi autem eas perpetuo inculcarunt. Neque haec eo dicimus, quod caufae illae finales verae non fint, et inquifitione admodum dignae, in fpeculationibus metaphyficis, fed quia, dum in phyficarum caufarum poffeffiones occurrunt et irruunt, mifere eam provinciam depopulantur et vaftant. Alioquin, fi modo intra terminos fuos coerceantur; magnopere hallucinantur, quicunque eas phyficis caufis adverfari aut repugnare putent. Nam caufa reddita, quod palpebrarum pili oculos muniant, nequaquam fane repugnat alteri illi, quod pilofitas foleat contingere humiditatem orificiis, neque caufa reddita, quod coriorum in animalibus firmitudo pertinet ad

coeli

coeli injurias propulſandas, adverſatur illi alteri, quod illa firmitudo ſit ob contractionem pororum, ex intimis corporum, per frigus et depraedationem aeris. Et ſic de reliquis: conſpirantibus optime utrisque cauſis, niſi quod altera intentionem, altera ſimplicem conventionem denotet.

Bakon ahndete, daſs man doch wohl dieſes Urtheil über den Miſsbrauch der Endurſachen in der phyſiſchen Naturerklärung als gefährlich für die Religion anſehen dürfte. Er ſetzte alſo ausdrücklich hinzu: *Neque vero iſta res in dubium vocat providentiam divinam, aut ei quidquam derogat, ſed potius eandem miris modis confirmat et evehit. Nam ſicut in rebus civilibus prudentia politica fuerit multo altior et mirabilior, ſi quis opera aliorum, ad ſuos fines et deſideria, abuti poſſit, quibus tamen nihil conſilii ſui impertit, (ut interim ea agant, quae ipſe velit, neutiquam vero, ſe hoc facere intelligant,) quam ſi conſilia ſua cum adminiſtris voluntatis ſuae communicaret: ſic dei ſapientia effulget mirabilius, cum natura aliud agit, providentia aliud elicit; quam ſi ſingulis ſchematibus, et motibus naturalibus, providentiae characteres eſſent impreſſi. Adeo ut tantum abſit, ut cauſae phyſicae homines a deo et providentia abducant, ut contra potius philoſophi illi, qui in eisdem erudiendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperiant, niſi poſtremo ad deum et providentiam confugiant.* Allein dieſe Rechtfertigung befriedigte ſeine Gegner nicht, welche vielmehr fortfuhren, die Bakoni-

 ſche

ſche Philoſophie von dieſer Seite für unvereinbar mit der Religion zu halten; ein Schickſal, welches nachher den Des Cartes auch traf, unerachtet auch er die Ungefährlichkeit ſeiner Meinung nachdrücklich betheuerte. Ich kann hier nicht umhin eine Bemerkung beyzubringen.

Man pflegt gemeiniglich diejenigen entweder für boshaft, oder für zu ängſtlich fromm, oder auch endlich für kurzſichtig zu halten, welche erklärten, die Verbannung der Endurchen aus dem Gebiete der phyſiſchen Naturerklärung begünſtige den Unglauben. Ich läugne nicht, daſs bey vielen, ja bey den meiſten der Grund dieſer philoſophiſchen Verketzerung in einer von jenen drey Eigenſchaften liegen mochte. Allein ſollten nicht Einige auch durch das Verfahren der Urheber jener Verbannung ſelbſt, vielleicht durch eine weſentliche Lücke ihrer Theorie, vielleicht wohl gar durch den Mangel des wichtigſten Grundes zum Erweiſe derſelben, veranlaſst worden ſeyn, derſelben ihren Beyfall zu verſagen? Und wenn denn auch Bakon und ſeine Nachfolger in ihrer Theſis Recht hatten, ſollten nicht auch gewiſſe Gegner Recht gehabt haben, an der Wahrheit derſelben zu zweifeln, weil die Deduktion der Rechtmäſsigkeit jener Theſis fehlte?

Wenn

Wenn ich den Satz aufſtelle: „Erforſche und erkläre die Natur nur nach dem Geſetze der wirkenden Urſachen, und nimm hier nie deine Zuflucht zu dem Prinzipe der endurſachlichen Verknüpfung der Dinge; verwirf aber dieſes Prinzip nicht, ſondern bediene dich deſſen in der Metaphyſik, zum Erweiſe, oder wenigſtens zur Bekräftigung religiöſer Wahrheiten;“ ſo muſs dieſer Satz ſo lange paradox ſcheinen, als ich noch nicht gezeigt habe, mit welchem Rechte jedes von dieſen Prinzipien ſein eigenthümliches Gebiet behauptet, und wie, unerachtet keines einen Eingriff in das Gebiet des andern thun darf, dennoch beyde zuſammen in einem und demſelben Erkenntniſsvermögen beſtehen, ihre volle Gültigkeit haben, und gleich weſentliche Grundlagen für das Syſtem des menſchlichen Erkenntniſſes ſind. Dieſs aber nun wirklich zu zeigen, wird nichts geringeres erfordert, als eine ſcharfe Kritik des geſammten Erkenntniſsvermögens. Indem dieſe die Verſtandesgrundſätze, welche Bedingungen aller Erfahrung und alles Erkennens der Natur ſind, ſyſtematiſch aufſtellt, aber auch der Urtheilskraft ihre eigenthümlichen Prinzipien, wornach ſie über Zwecke in der Natur reflektirt, für das Bedürfniſs der moraliſchen Vernunft ſichert; ſo liefert ſie die Deduktion der Rechtmäſsigkeit

 jenes

jenes Satzes, nur mit der Einſchränkung, daſs nach derſelben Endzweck und Zwecke nur Gegenſtände der Reflexion und des Glaubens ſind. Wenn es wahr iſt, daſs Kant allein der Beginner und Vollender jenes groſsen Geſchäftes iſt, ſo wird man zugeſtehen müſſen, daſs Bakons berühmte Verwerfung der Endurſachen in der phyſiſchen Naturforſchung, und Behauptung eben derſelben in der natürlichen Theologie, durch ihn erſt in ihrer ganzen Rechtmäſsigkeit begriffen werden kann. So lange aber dieſs nicht möglich war, konnte man es ſeinen Gegnern nicht verdenken, daſs ſie dieſe Theorie für grundlos hielten, und argwohnten, die Zueignung der Endurſachen an die Metaphyſik ſey nur ein Kunſtgriff, um ſich vor dem Verdachte der Irreligion zu ſichern.

III.

II.

Entwurf
der
Grundſätze
des
abſolüten Naturrechts.

Vorerinnerung.

Die folgende Skizze enthält eine Auswahl derjenigen Grundſätze, denen ich bereits ſeit mehrern Jahren im Vortrage des abſoluten Naturrechts folgte. So wie ich mit Dank zugeſtehe, daſs ich die Hauptideen davon dem groſſen Kant verdanke, ſo eigne ich mir dabey nichts weiter zu, denn das kleine Verdienſt, ſie, ohne fremde Beyhülfe, ſelbſt entwickelt zu haben. Wenn ich hier noch gegen einen andern Gelehrten zu der wahreſten Verehrung verpflichtet bin, ſo iſt dieſs vorzüglich gegen den ſcharfſinnigen Herrn Hufeland der Fall, deſſen vortrefliches Lehrbuch ich meinen Vorleſungen zum Grunde lege, als ein Werk, welches, wenn es auch nicht immer zu den befriedigendſten Reſultaten leitet, dennoch durchgängig den Geiſt des Selbſtdenkens erweckt, und ihm eine intereſſante Richtung giebt. Meine

Ideen

Ideen waren bereits entwickelt, als das kleine in vielen Stücken vortrefliche Lehrbuch des Herrn Schmalz erſchien. Das genaue Studium des zweyten Theils der Reinholdiſchen Briefe über die Kantiſche Philoſophie habe ich mir auf eine Zeit vorbehalten, wo mir diejenige Muſse nicht fehlt, welche die Lektüre eines ſo wichtigen Werks erfordert.

Erstes Kapitel

Begriff des Naturrechts und seiner Theile.

I.

Das Naturrecht ist die Wissenschaft der äusserlichen Zwangsrechte des Menschen, wie fern sie bloss durch Anwendung der sittlichen Prinzipien der Vernunft auf die Verhältnisse vernünftig sinnlicher Wesen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit erkannt werden.

II.

Das Naturrecht ist ein Theil der Philosophie, und zwar ein besonderer der angewandten Sittenlehre, im weiteren Sinne.

III.

So wie die Kritik der praktischen Vernunft die Möglichkeit reiner Prinzipien

zipien der Vernunft für alle freye Handlungen zeigt, und deſshalb mit Recht den Namen einer Propädevtik aller moraliſchen Wiſſenſchaften verdient, ſo ſetzt auch das Naturrecht die Unterſuchungen und Reſultate derſelben voraus.

IV.

Die Metaphyſik der Sitten ſtellt das ganze Syſtem reiner ſittlicher Grundſätze und Begriffe dar, und entwickelt bloſs mit Rückſicht des allgemeinen Verhältniſſes der aus Vernunft und Sinnlichkeit beſtehenden Naturen, die Pflichten und Rechte der Menſchheit. Das Naturrecht ſetzt alſo die Unterſuchungen und Reſultate dieſer Wiſſenſchaft voraus.

V.

Um das Weſen des Naturrechts zu beſtimmen, bedürfen wir nicht der Annahme irgend einer Hypotheſe über den ſogenannten Naturſtand. Vielmehr iſt es für Wahrheit und Aufklärung ſicherer, Vorausſetzungen dieſer Art ganz zu entfernen.

Eini-

Einige Erläuterungen über diese Sätze.

§. 1. Die Wissenschaft der äusserlichen Zwangsrechte.

Was ist ein Zwangsrecht überhaupt? Was ist ein äusserliches Zwangsrecht?

So wie Pflicht dasjenige Verhältniss gewisser Handlungen zur moralischen Vernunft ausdrückt, nach welchem sie von derselben als unbedingt nothwendig gefordert werden, so deutet Recht das von dem vorigen gar sehr verschiedene Verhältniss gewisser Handlungen zur moralischen Vernunft an, nach welchem die Möglichkeit derselben von ihr zugelassen ist. Zwingen heisst, sich einer gewaltsamen Einschränkung der physischen Freyheit des Andern als Mittels bedienen, ihn wider seinen Willen zu einem Entschlusse zu bestimmen. *) Zwangsrecht ist die in der Vernunft gegründete Befug-

*) Vielleicht würde der Begriff des Zwanges für das Naturrecht passender so gefasst, dass man überhaupt sagte: Zwingen heisse: sich einer willkührlichen Behandlung der physischen Natur des Andern wider dessen Willen, als Mittels zu eigenen Zwecken bedienen. Zwar dürfte der Sprachgebrauch mit Grund etwas gegen diese Erklärung einwenden; allein der Begriff muss unstreitig in dieser Weite gefasst werden, wenn alle durch das Recht der Natur zugelassene Ge-

fugniſs, einen Andern durch Einſchränkung ſeiner phyſiſchen Freyheit wider ſeinen Willen zu einem Entſchluſſe zu beſtimmen. Das äuſserliche Zwangsrecht wird dem innerlichen entgegen geſetzt. Das innerliche Zwangsrecht iſt die durch Vernunft beſtimmte Befugniſs zum Zwange, ohne Beziehung auf eine äuſserliche That, welche dieſelbe möglich machte. Das äuſserliche Zwangsrecht iſt die durch Vernunft beſtimmte Befugniſs zum Zwange, unter der Bedingung eines vorgegangenen durch die Vernunft verbothenen Zwanges von Seiten des Andern. Dem äuſserlichen Zwangsrechte des Angegriffenen entſpricht von Seiten des Angreifenden die Unbefugniſs ſich gewaltſam zu widerſetzen, welche ſchlechterdings durch keine Vorausſetzung deſſelben in Beziehung auf das innerliche Recht des Angegriffenen, (z. B. daſs es durch eine Pflicht aufgehoben worden,) wegfallen kann. In dieſer Hinſicht ſind äuſserliche Zwangsrechte von unwandelbarer Strenge.

Durch

waltanwendung unter ihn gebracht werden ſoll. Es giebt Fälle, wo die rechtmäſsige Gewaltanwendung ſich nicht auf Hervorbringung eines Entſchluſſes bezieht, z. B. wenn wir rechtmäſsig tödten, rechtmäſsig den Andern auſser Gebrauch ſeiner äuſsern Freyheit ſetzen. Vielleicht wäre überhaupt das Wort Gewalt, Gewaltanwendung, ſchicklicher als jenes des Zwanges.

Durch Anwendung — vernünftig-sinnlicher Wesen.

Die Grundsätze des natürlichen Zwangsrechts lassen sich keinesweges aus der blossen reinen Vernunft entwickeln. Der Mensch muss hier als Mensch, d. i. als vernünftig-sinnliches Wesen betrachtet werden; denn nur aus dem Verhältnisse der Vernunft zur Sinnlichkeit ist es möglich das wahre Wesen des Zwangsrechtes darzuthun. Herr Reinhold hat dieses mit der ihm eignen Schärfe aus einander geestzt, indem er sich nur statt der Worte Vernunft und Sinnlichkeit der Ausdrücke des uneigennützigen und eigennützigen Triebes bedient. „Die Grund„begriffe von Pflicht und Recht, sagt er, in sei„nen Briefen S. 204 lassen sich nur aus dem Ver„hältnisse des uneigennützigen Triebes zum „eigennützigen, aber aus keinem dieser Triebe, „einzeln und für sich selbst betrachtet, und folg„lich weder aus der Vernunft, noch aus der „Selbstliebe einseitig ableiten."

§. 4. Das ganze System reiner sittlicher Grundsätze und Begriffe.

Die rechtlichen Begriffe der Vernunft sind sittliche Begriffe, und, indem die Metaphysik der Sitten dieselben entwickelt, liefert sie die wichtigste Vorarbeit für das Naturrecht. Ich kann hier ein Bekenntniss nicht zurückhal-

ten: dafs mir alle bis jetzt verfuchte Methoden der Deduktion des Begriffes Recht unbefriedigend fcheinen. Herr Schmid fagt in feiner Metaphyfik der Sitten: „Recht im moralifchen Sinne ift, was durch die fittliche Noth„wendigkeit felbft als fittlich möglich, folglich „als eine fittlich nothwendige Befugnifs „beftimmt ift; die Bedingung der Möglichkeit „des fittlich Nothwendigen; das, was voraus„gefetzt wird, um fittlich handeln zu können.“ Allein ich begreife nicht, wie durch die fittliche Nothwendigkeit etwas blofs als fittlich möglich beftimmt feyn könne; vielmehr fcheint mir, dafs aus fittlicher Nothwendigkeit fich immer wieder nur fittliche Nothwendigkeit bündig ergebe. Eine fittlich nothwendige Befugnifs fcheint mir eben fo widerfprechend, als die Zufammenfchmelzung von Sollen und Dürfen zu Einem moralifchen Verhältniffe. So wie aus allem Sollen wieder nur Sollen folgen kann, fo kann fittliche Nothwendigkeit auf keine Weife in blofse fittliche Möglichkeit übergehn. Herr Reinhold hat fich in feinen Briefen gegen diefe falfche Ader der Metaphyfik der Sitten mit Nachdruck erklärt. Allein, er fcheint dennoch das eigentliche Problem felbft nicht gelöfet zu haben. Bey allen den fcharfen Beftimmungen des Begriffes Recht, die er aufftellt, vermiffe ich immer noch eine bündige Deduktion desjenigen

Ver-

Verhältnisses eines Willens zur Vernunft, welches jener Begriff ausdrückt. Wenn wir wirklich von dem Herrn Hufeland eine neue Ausgabe seines Lehrbuchs des Naturrechts zu hoffen haben, so dürfen wir voraussetzen, dass dieser vortrefliche Denker, welcher ebenfalls das Recht aus der Pflicht, das Dürfen aus dem Sollen ableitet, seine Grundsätze in diesem Stücke einer neuen Prüfung unterwerfen wird, die ihn vielleicht zu der wahren Deduktion überführt, welche wir jetzt noch nicht besitzen.

§. 5. Annahme irgend einer Hypothese über den sogenannten Naturstand.

Mit Recht führte Herr Hufeland in seiner Schrift über den Grundsatz des Naturrechts den Missbrauch mannigfaltiger Hypothesen über den Naturstand als eine Hauptursache der verspätigten Ausbildung des Naturrechtes an.

Er selbst bedient sich zwar sogleich bey Erklärung des Naturrechts des Begriffes vom Naturstande, allein in der That auf eine Weise, wo durch sein Verschulden kein Missverständniss erfolgen kann. „Der Naturstand, sagt er im „angeführten Werke: welchen wir hier brau-„chen, ist jetzt nicht mehr wirklich, vielleicht

 „nie

„nie fo wirklich gewefen, als wir ihn uns den-
„ken, und darf es auch zu unferm Zwecke kei-
„nesweges feyn. Wir brauchen nämlich in
„den Naturrechtswiffenfchaften einen doppelten
„Stand der Natur; einen, welcher den Men-
„fchen betrachtet, wie er feyn foll, und den
„andern, welcher auf Erfahrung gebaut ift, und
„zeigt, wie der Menfch ift. Jener ift der Na-
„turftand, den man im eigentlichen Naturrechte
„vor Augen hat. Je aufgeklärter, vollkomme-
„ner und ausgebildeter man fich den Menfchen
„in demfelben denkt, um defto mehr ift für die
„Bearbeitung des Naturrechts gewonnen; denn
„um defto mehr Seiten hat der Menfch, wo er
„berührt werden kann, und um defto genauer
„kann man ihm feine Rechte beftimmen. Die
„einzige Bedingung unfers Naturftandes ift, dafs
„die Menfchen darin in keinem andern Ver-
„hältniffe ftehen, als, welches von Natur da ift,
„und dafs fie alfo keine Rechte über einander
„haben, ohne Obern, und ohne alle felbft auf-
„gelegte Verbindlichkeit find, und das Natur-
„recht foll dann die Rechte des Menfchen leh-
„ren, welche er, wenn er in diefem Naturftan-
„de lebte, d. i. vor aller Verbindung durch Ver-
„träge und in Gefellfchaften haben würde." So
die Sache gefafst, giebt der Begriff des Natur-
ftandes nicht nur keine in ihm gegründete Ver-
anlaffung zur Verwirrung wichtiger Wahrhei-
ten, fondern kann auch gewifs fehr zweckmäf-
fig

ſig zur Leitung dienen. Allein mir ſcheint er dennoch, nach vollſtändiger und beſtimmter Entwickelung der Grundſätze des Naturrechts aus den unwandelbaren Prinzipien der moraliſchen Vernunft ſelbſt, keinesweges nothwendig, höchſtens ein Mittel zu ſeyn, die Evidenz jener Grundſätze anſchaulicher zu machen.

Ich füge hier einige Ideen über den Naturſtand bey, welche vielleicht zur Auseinanderſetzung der Sache nicht undienlich ſeyn dürften.

a.

Unſre moraliſche Vernunft beſtimmt uns, einen primitiven Zuſtand der Menſchheit anzunehmen, welcher in Beziehuug auf die Beſtimmung derſelben vollkommen zweckmäſsig war. Allein ſie dringt uns keine Vorſtellungsart deſſelben mit Nothwendigkeit auf, und es würde demnach Vermeſſenheit ſeyn, ſich für eine ſolche dogmatiſch zu erklären. Auf keine Weiſe könnten aus irgend einer Vorausſezzung dieſer Art ſittliche und rechtliche Prinzipien abgeleitet werden.

Die Annahme eines primitiven Zuſtandes der Menſchheit iſt mit der Annahme eines Weltanfangs und eines Gottes nothwendig verknüpft,

und wie fern die Vernunft eine Erſchaffung der Welt nicht anders, als zu dem Entzwecke des heiligen Willen Gottes annehmen kann, ſo muſs ſie auch den primitiven Zuſtand der Menſchheit als vollkommen zweckmäſsig für die Beſtimmung deſſelben denken. Sie würde aber ganz ihre Gränzen vergeſſen, wenn ſie aus eigner Kraft die Form dieſes Zuſtandes zu beſtimmen gedächte, und es würde philoſophiſcher Deſpotismus ſeyn, irgend eine Vorſtellungsart deſſelben Andern aufdringen zu wollen.

Damit ſage ich aber keinesweges, daſs diejenigen thöricht gehandelt und ihr Talent verſchwendet haben, welche Hypotheſen üer den Naturſtand in jener Beziehung aufſtellten. Der Reitz der Wiſsbegier iſt ſo groſs, daſs ſelbſtdenkende Köpfe ſich zur Bildung einer Idee davon gedrungen fühlen müſſen, und, wenn ſolche Vorſtellungsarten nur nicht für Dogmen oder Glaubensartikel ausgegeben werden ſo können ſie in mancher Rückſicht nützlich werden. Indeſſen möchte die Form des primitiven Zuſtandes der Menſchheit auch noch ſo übereinſtimmend mit den moraliſchen und teleologiſchen Prinzipien gebildet ſeyn, ſo liegt es doch am Tage, daſs ſie als keine Erkenntniſsquelle für ſittliche und rechtliche Grundſätze angeſehen werden kann. Erſtlich kann überhaupt eine bloſse Hypotheſe nie Erkenntniſsquelle ſeyn.

Dann

Dann ſetzt eine nach den moraliſchen Prinzipien gebildete Hypotheſe dieſe Prinzipien ſchon voraus, welche alſo aus einer höhern, für ſich beſtehenden Quelle fließsen müſſen, welche die reine Vernunft ſelbſt iſt.

Herr Platner hat in ſeiner Moralphiloſophie eine Hypotheſe über den primitiven Zuſtand aufgeſtellt, welche, wie mir ſcheint, den moraliſchen und teleologiſchen Prinzipien angemeſſener iſt, als jede andre. Allein gewiſs war es nie die Idee dieſes Weltweiſen, ſich derſelben, als einer Erkenntniſsquelle zu bedienen.

b.

Die Data der Geſchichte reichen nicht zu, um ſich durch dieſelben eine gegründete, unbezweifelte Vorſtellungsart des primitiven Zuſtandes der Menſchheit zu bilden, und aus dem Ganzen der Weltgeſchichte erhellt ſo wenig von dem Gange des göttlichen Plans für die Welt, daſs man daraus nicht abnehmen kann, wie jener Zuſtand geweſen. Ganz chimäriſch iſt es, durch Züge, zuſammengeſtoppelt aus Beſchreibungen wilder Nationen, ein Gemählde davon entwerfen zu wollen.

c.

Wenn man in wiffenfchaftlicher Rückficht den Naturftand fchildert, um vermittelft diefes Begriffes zu erkennen, welche Rechte dem Menfchen ohne irgend einen willkührlichen Vertrag und Einrichtung der bürgerlichen Gefellfchaft zukommen, fo irrt man fehr, wenn man den Menfchen aufser dem Staate fchildert nach der gewöhnlichen Handlungsweife deffelben, als eines Wefens, deffen Vernunft den Reitzen der Selbftfucht und Leidenfchaften unterliegt. Die Frage ift nicht: wie mag der Menfch im Naturftande zu handeln pflegen? fondern; wie foll der Menfch auch auffer aller bürgerlichen Gefellfchaft handeln? Indem ich diefe Frage beantworte, ftelle ich mir den Naturmenfchen unter den Gefetzen der moralifchen Vernunft vor, und beftimme nach diefen das Wefen, den Umfang und die Heiligkeit feiner Rechte. Hier kommt nun alles auf reine, beftimmte und vollftändige Darlegung von Vernunftgrundfätzen an. Die Hypothefe des Naturmenfchen hat nur den Vortheil, die Sache lebhafter darzuftellen.

Nach

Nach den angegebenen Grundſätzen läſst ſich der Werth mannigfaltiger Hypotheſen über den Naturmenſchen für das Naturrecht beſtimmen.

d.

Ganz unbrauchbar für das Naturrecht ſind jene Dichtungen, wo man den Menſchen im Naturſtande bloſs als ſelbſtſüchtiges, thieriſch kluges Weſen darſtellt.

Von dieſer Art iſt Hobbeſens Hypotheſe. Dieſer Weltweiſe faſst den Menſchen auſser dem Staate nach dem Geſichtspunkte ſeiner gewöhnlichen Handlungsweiſe, als eines Weſens, welches fähig und geneigt iſt, ſeiner Selbſtſucht alles aufzuopfern. Die vorgeblichen rechtlichen Prinzipien, welche Hobbes auf dieſem Wege entwickelt, können nichts anders als Maximen der Klugheit ſeyn. Das Recht der Vernunft wird ganz dadurch aufgehoben. Man höre ſeine eigenen Worte: *(de Cive.)*

Juris nomine nihil aliud ſignificatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus ſecundum rectam rationem utendi. Itaque juris naturalis fundamentum primum eſt; ut quisque vitam et membra ſua, quantum poteſt, tueatur.

Qui jus ad finem habet, habet item jus ad media. Unusquisque igitur jus habet utendi omnibus mediis

et

et agendi omnem actionem, ſine qua conſervare ſe non poteſt.

Utrum autem media ad finem neceſſaria ſint, ipſe jure naturali judex eſt.

Natura dedit unicuique jus in omnia. Omnia habere et facere in ſtatu naturae omnibus licet.

Menſura juris in ſtatu naturali eſt utilitas.

Jus in omnia commune minime utile hominibus fuit, effectus ejus, ac ſi nullum.

Alter jure invadit, alter jure reſiſtit.

Status hominum naturalis, antequam in civitatem coiretur, bellum fuit omnium in omnes.

Wenn ich indeſſen der Hobbeſiſchen Hypotheſe alle Tauglichkeit abſpreche, Grundſätze des Naturrechts daraus zu entwickeln, ſo läugne ich damit ihre Brauchbarkeit, ja ihre Nothwendigkeit für das allgemeine Staatsrecht keinesweges. In Beziehung auf dieſes, möchte ich ſagen, iſt ſie mehr als Hypotheſe; denn ſie ſtellt den Grund der Entſtehung der Staaten, wie mir ſcheint, aus dem einzig wahren Geſichtspunkte dar.

e.

Unbrauchbar für das Naturrecht ſind jene Hypotheſen, wo man den Menſchen im Naturſtande als ein Weſen darſtellt, gegen die Moralität

gleich-

gleichgültig, und nur mit den physischen Anlagen begabt, welche die moralische Vernunft unterstützen können, als z. B. Sympathie.

Ich beziehe mich hier vorzüglich auf die Schilderung des Naturmenschen von Rousseau, *(sur l' origine de l' inégalité parmi les hommes,)* welcher ich überhaupt in keiner Rücksicht den Werth beylegen kann, welchen Andre ihr so übertrieben zueignen. Bey ihr zeigt es sich, scheint mir, ganz deutlich, daſs Rousseau von der moralischen Vernunft gar keine aus einander gesetzte Begriffe hatte. Wie hätte er sonst sagen können, daſs unter jenen Naturmenschen *aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus* Statt finden, daſs die Vernunft nur die ohnehin ausschweifende Selbstliebe erhöhe, und den Menschen aus einem von Natur sympathetischen Wesen in ein egoistisches verwandle?

f.

Keine Anwendung auf das Naturrecht lassen diejenigen Hypothesen zu, in welchen die muthmaſsliche allmähliche Entwickelung der moralischen Anlagen dargestellt wird.

Ich habe bereits im vorigen der Hypothese des Herrn Platner in seinen Aphor. II. Thl. gedacht. Herr Kant hat eine ähnliche geliefert,

fert; Berl. Monatsſchr. 1786. Januar I. Muthmaſslicher Anfang der Menſchengeſchichte.

g.

Unbrauchbar ſind auch jene Hypotheſen, welche den Naturmenſchen unter dem Einfluſſe moraliſcher Geſetze darſtellen, aber auf keinen beſtimmten und reinen Begriffen von moraliſcher Vernunft ruhen.

Dieſs iſt der Fall bey Puffendorf. Dieſer Weltweiſe iſt indeſſen in einigen Stellen ſeines Werkes *de I. N. et G. L. II.* der Wahrheit ſehr nahe gekommen. „*Eſt porro et hoc probe obſervandum, hic agi non de ſtatu naturali animantis, quod ſolo impetu et inclinationibus animae ſenſitivae regatur, ſed cujus pars praecipua et cui in ceteras facultates regimen ſit ratio; quae etiam in naturali ſtatu communem, eamque firmam et uniformem habet menſuram, rerum nempe naturam, quae ſeſe ſaltem circa generalia vivendi praecepta, legemque naturalem ſuggerendam facilem admodum praebet atque expoſitam. Et iſtius rationis uſum legitimum haudquidquam excludere ſed potius eum aliarum facultatum operatione conjungere debet, qui ſtatum naturalem hominis eſt rite deſignaturus. — — — Cum ſtatus naturalis hominis uſum rationis includat, non poteſt quoque aut debet ab eo ſeparari obligatio, quam ratio ſubinde oſtendat. Et quia quilibet homo in ſe ipſo deprehendere poteſt, bonum ſibi eſſe, ſi ita ſe gerat, ut aliis hominibus benevolis potius quam infenſis utatur, propter natu-*

naturae similitudinem, facile praesumere potest, alios quoque paria sentire. Ac ideo male circa designandum eundem statum praesupponitur, homines saltem plerosque ductum rationis, quam natura supremam actionum humanarum directricem constituit, negligere, adeoque male status naturalis vocatur, quem neglectus aut abusus principii maxime naturalis producit.

Puffendorf dachte den Naturmenschen allerdings unter dem vollkommenen Einflusse der Vernunft; sein Gemählde des Naturstandes mußste also dem Hobbesischen ganz entgegen gesetzt seyn. War Hobbesen, welcher den Naturmenschen unter dem überwiegenden Einflusse der Selbstsucht dachte, der Naturstand nichts anders als eine Periode des allgemeinen Kriegs Aller gegen Alle, so mußste er im Gegentheile Puffendorfen, welcher den Naturmenschen als gehorchend der Gesetzgebung der Vernunft annahm, ein Stand des Friedens und harmonischer Geselligkeit seyn. Puffendorfs Bestreitung der Hobbesischen Hypothese hat gewißs den Werth der Gründlichkeit in höherm Grade, als die Gegenbemerkungen Rousseaus, welcher dem Naturmenschen alle moralische Beurtheilung nach Vernunftbegriffen abspricht, und ihn als ein der Bösheit unfähiges Wesen darstellt, weil er nicht wisse, was gut seyn heisse. Nur fehlten Puffendorfen bestimmte Begriffe der moralischen Vernunftprinzipien, und immer verwech-

selte

ſelte er bloſse Maximen der Klugheit mit Grundſätzen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit.

h.

Wenn eine Idee des Naturſtandes für das Naturrecht fruchtbar ſeyn kann, ſo iſt es nur die, wo man ſich den Menſchen auſser allen Verhältniſſen der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staates, unter dem vollkommenſten reinſten Einfluſſe der moraliſchen Vernunft, begabt mit der gröſsten gedenkbaren Freyheit und Stärke vorſtellt. Aus dieſer Vorſtellung ergiebt ſich das Ideal eines durch die freye Kraft der Vernunft vollkommen gerechten Menſchen, der, um dieſs zu ſeyn, keines äuſsern Zwanges bedarf. Der Zweck dieſer Idee kann nicht ſeyn, Grundſätze der Gerechtigkeit daraus abzuleiten: vielmehr ſetzt ſie dieſe voraus; ſie gewährt bloſs den Vortheil einer gewiſſermaſsen anſchaulichen lebendigen Darſtellung. Das Naturrecht kann alſo bey feſtgeſetzten, vollſtändigen, reinen, beſtimmten Prinzipien, auch dieſer Idee entbehren; ſie iſt nicht weſentlich nothwendig.

Mir ſcheint, es ſey etwas zu unbeſtimmt von Herrn Hufeland ausgedrückt, wenn er ſagt: (Lehrſ. S. 8. §. 17.) „ich kann dem „Menſchen im Naturrecht ſo viel Auf„klärung und Kultur beylegen, als ich „bey jeder Frage nöthig finde.“ Vielmehr muſs der Menſch im Naturrechte mit unein-

eingeſchränkter Vernunfteinſicht von Pflicht und Recht gedacht werden.

7.

Das erſte Geſchäft des Naturrechts iſt, diejenigen äuſsern Zwangsrechte des Menſchen darzuſtellen, welche ſich unmittelbar und ohne Vorausſetzung einer Handlung aus dem Charakter ſeiner Perſönlichkeit ergeben. Man nennt dieſen Theil der Wiſſenſchaft das abſolute, oder urſprüngliche Naturrecht, *jus naturae theticum, abſolutum, primarium, connatum.*

8.

Aus den urſprünglichen äuſsern Zwangsrechten des Menſchen ergiebt ſich deſſelben Berechtigung zu Handlungen, wodurch neue abgeleitete äuſsere Zwangsrechte begründet werden, dieſe ſind Zueignung und Beſitznehmung freyer Sachen, und Vertragſchlieſsung mit ſeinen Mitmenſchen. Der Inbegriff der daraus folgenden äuſsern Zwangsrechte heiſst *jus naturae hypotheticum, ſecundarium, adventitium, acquiſitum.*

9.

Wenn die Lehre von denen durch Verträge entſtehenden äuſsern Zwangsrechten auf den Begriff der Geſellſchaft überhaupt angewendet wird, ſo entſteht dadurch das ſogenannte allgemeine Geſellſchaftsrecht, *jus ſociale univerſale.*

10.

Man nennt den Inbegriff der angegebenen drey Lehren das Naturrecht im engern Sinne.

11.

Aus der Natur und den Verhältniſſen vernünftig - ſinnlicher Weſen ergiebt ſich einer Seits die phyſiſche Nothwendigkeit des Daſeyns des Staates, andrer Seits die moraliſche Nothwendigkeit einer vollkommnen vernunft- und zweckmäſsigen Einrichtung deſſelben.

12.

Wenn die Vernunftgrundſätze für die äuſsern Zwangsrechte der Menſchen angewendet werden auf die Verhältniſſe der ausmachenden Mitglieder eines Staates, als ſolcher, ſo entſteht

ſteht das allgemeine Statsrecht, *jus publicum univerſale.*

13.

Wenn dieſelben Vernunftgrundſätze angewendet werden auf die Verhältniſſe eines Staates zu Staaten, und Menſchen auſser ihm, ſo entſpringt das allgemeine Völkerrecht, *jus gentium univerſale.*

14.

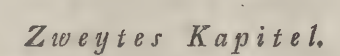
Wenn das Naturrecht auch dieſe beyden Wiſſenſchaften befaſst, ſo nennt man es Naturrecht im weitern Verſtande.

Herr Hufeland fügt zu dem Naturrechte in weiterm Sinne noch eine Wiſſenſchaft an, welche er das allgemeine bürgerliche Recht nennt. Dieſes trägt, nach ſeiner Beſtimmung, die Veränderungen in den Rechten einzelner Menſchen gegen einander, die durch den Eintritt derſelben in den Staat geſchehen oder nothwendig gemacht ſind, und die Grundſätze über das Recht des Staates, ſie zu ändern, vor. Er beantwortet alſo hier drey Fragen: 1) Was verändert der Eintritt in den Staat an den Rechten der einzelnen Menſchen? 2) Was darf der Staat an den Rechten der Einzelnen ändern? 3) Was muſs der Staat an den Rech-

ten der einzelnen Menſchen ändern? Ich kann nicht läugnen, daſs es mir ſcheint: 1) als ob die Beantwortung aller dieſer Fragen bereits im allgemeinen Staatsrechte enthalten ſey, und weſentlich dazu gehöre; 2) als ob die ſpezielle Ausführung der Reſultate jener Beantwortung in den Kreis auch nicht einmal des im weitern Sinne genommenen Naturrechts gezogen werden könne, da ſie Erkenntniſsquellen voraus ſetzt, welche dieſer Wiſſenſchaft fremd ſind. I. a) Wenn gefragt wird: was verändert der Eintritt in den Staat an den Rechten der einzelnen Menſchen, ſo erfolgt die Antwort aus den bloſsen Grundverträgen, auf denen ein Staat ruht. b) Wenn gefragt wird: was darf er ändern, ſo ergiebt ſich die Antwort unmittelbar aus derſelben Quelle. c) Wenn endlich gefragt wird: was muſs er ändern, ſo folgt die Entſcheidung aus der Entwickelung der nothwendigen Mittel für den Zweck des Staates. II. Um die Reſultate dieſer Fragen im Speziellen fortzuführen und anzuwenden, ſind ungemein viele Erfahrungskenntniſſe nöthig in Beziehung auf die ſämmtlichen äuſsern Bedürfniſſe und Verhältniſſe zuſammen lebender Menſchen, und die angewandte Wiſſenſchaft, welche jenes Geſchäft unternimmt, ſcheint gegen das Naturrecht im weitern Sinne ganz heterogen zu ſeyn, da dieſes die für Staaten nothwendigen Rechte nur entwickelt, wie fern, und wie weit ſie ſich

aus

aus dem bloſsen Begriffe des Staats ergeben. Der ganze Gegenſtand ſcheint mir in das Gebieth der Politik zu gehören, und eine kürzere Darſtellung deſſelben etwa in einer Propädevtik des poſitiven bürgerlichen Rechtes ſeinen zweckmäſsigen Platz zu finden.



Zweytes Kapitel.

Nutzen des Naturrechts.

1.

Da die Fragen, deren Beantwortung Gegenſtand des Naturrrechts iſt, in dem Weſen der Vernunft ſelbſt gegründet ſind, da ſie ſich auf Verhältniſſe des Menſchen zu dem Menſchen beziehen, welche nach der Verfaſſung unſrer Natur nothwendig und unausbleiblich ſind; ſo muſs es für dringendes Bedürfniſs jedes denkenden Kopfes angeſehen werden, über die Fragen jener Wiſſenſchaft durch gründliches Denken zur Entſcheidung zu kommen.

 2. Der

2.

Der Menfch kann überhaupt ohne genaue Kenntnifs der Rechte, und im befondern ohne gegründete Einficht der äufsern Zwangsrechte, die allen Wefen feiner Gattung zukommen, nicht einig mit fich felbft feyn.

3.

Menfchen, welche in Staaten unter dem Einfluffe pofitiver Gefetze aufwachfen, gewöhnen fich insgemein nur mechanifch an eine äufsere Legalität in ihren Handlungen, und werden nur zu leicht verführt, die Willkühr der Gefetzgeber als den höchften Grund der unter Menfchen gültigen Rechte und Pflichten anzufehn.

4.

Kein Wunder, wenn fie, fobald fie nur fich dem Zwange der Gefetze auf eine feine Weife entziehen, und den Strafen ausweichen können, Pflicht und Recht auf alle nur mögliche Art verletzen.

5.

Jeder Menfch, welcher die Rechte des Menfchen nicht durch Vernunft aner-

anerkennt, ift, bey der gröfsten äuffern Legalität, für feine Mitmenfchen gefährlich.

6.

Der Staat ift nach den Verhältniffen der menfchlichen Natur nothwendig. Menfchen verlieren durch den Eintritt in denfelben keines ihrer urfprünglichen Rechte, fetzen fich aber dadurch in Verhältniffe, aus welchen neue Pflichten und Rechte entfpringen.

7.

Diefe Verhältniffe, und die daraus entfpringenden Pflichten und Rechte auf das genauefte zu kennen, ift für jeden denkenden Staatsbürger nothwendiges Bedürfnifs. Er lernt dadurch befonders gerechte und ungerechte Forderungen nach zureichenden Gründen unterfcheiden.

8.

Nur durch überzeugende Kenntnifs der durch den Staat entftehenden Pflichten und Rechte bekommt der Staatsbürger das wahre bürgerliche Intereffe, den wahren Patriotifmus und Gemeingeift, der durch

die mechanifche Anhänglichkeit an die pofitiven Gefetze keinesweges erfolgt.

9.

Unkunde der wahren Pflichten und Rechte, die unter den Mitgliedern des Staates Statt finden, macht Bürger allezeit unzuverläfsig und gefährlich. Weder Mitbürger, noch der Staat, noch der Fürft find vor folchen Bürgern ficher.

10.

Die wahre Vervollkommnung der bürgerlichen Gefellfchaften ift nur durch weife Anwendung der Wahrheiten des Natur- und allgemeinen Staatsrechts möglich.

11.

Das Naturrecht, nach feinen wahren Prinzipien und in feinen richtigen Beziehungen dargeftellt, ift an fich nie gefährlich, fondern immer heilfam. Gefährlich ift es nur, wenn es von falfchen Grundfätzen hergeleitet, oder auf eine unrichtige Weife angewendet wird.

12.

Jedes Syſtem des Naturrechts iſt höchſt gefährlich, in welchem die Geſetze, der Selbſtliebe untergeordnet werden.

13.

Durch Anwendung kann das Naturrecht vorzüglich dann gefährlich werden, wenn man die dadurch beſtimmten rechtlichen Verhältniſſe des Menſchen im Zuſtande auſser der bürgerlichen Geſellſchaft, ganz unverändert und uneingeſchränkt auf den Staat übertragen will.

14.

Das allgemeine Staatsrecht kann durch Anwendung gefährlich werden, wenn man das Ideal einer vollkommen vernunftmäſsigen Staatsorganiſation, welches darin aufgeſtellt wird, in gegebenen Staatsverfaſſungen der wirklichen Welt unbeſonnen realiſiren will.

Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die Geschichte des Naturrechts.

1.

Unerachtet bis zur Mitte des sechszehnten Jahrhunderts das Naturrecht nicht abgesondert behandelt worden ist, so würde man doch sehr irren, wenn man glaubte, die Wahrheiten desselben wären vor dieser Zeit gar kein Gegenstand des Nachdenkens und der Behandlung der Weltweisen und Rechtsgelehrten gewesen.

2.

Man kann die Perioden der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts theilen: 1) in Hinsicht der mehr oder weniger scharfen Auffassung des Gegenstandes desselben; 2) in Hinsicht der mehr oder weniger reinen, vollständigen, bestimmten Aufstellung der letzten Grundsätze.

3.

Nimmt man bey der Eintheilung Hinsicht auf die mehr oder weniger scharfe Fassung des Objektes der Wissen-

fenſchaft, ſo kann man ſehr wohl mit Herrn Hufeland die Zeit ſeit dem erſten Verſuche einer beſondern wiſſenſchaftlichen Abhandlung des Naturrechts *in die Vorzeit*, wo die Verſuche zu unvollkommen waren, um Intereſſe zu erregen, *in die Zeit der unbeſtimmten Behandlung*, da man Naturrecht von den angränzenden Wiſſenſchaften noch durch kein feſtes Merkmal unterſchied, und *in die Zeit der beſtimmten Behandlung* theilen, wo man den Zwang zum Unterſcheidungsmerkmahle des Naturrechts machte. Die Vorzeit geht bis auf Grotius. Die Zeit der unbeſtimmten Behandlung bis auf Gundling und Gerhard, mit denen ſich die Epoche der beſtimmten Behandlung eröffnet.

4.

Sieht man aber auf die mehr oder weniger reine, vollſtändige Darſtellung der Prinzipien, ſo kann man nur zwey Epochen annehmen, die der unbeſtimmten Behandlung, welche bis auf Kant geht, und die der beſtimmten Behandlung, welche durch die Kantiſche Sittenphiloſophie eröffnet worden iſt.

5. Wenn

5.

Wenn die Geſchichte der Wiſſenſchaft pragmatiſch ſeyn ſoll, ſo muſs die Epoche der unbeſtimmten Behandlung in Rückſicht der Prinzipien, dargeſtellt werden nach der Tabelle ſämmtlicher falſchen Prinzipien, welche ſich den Weltweiſen aufdrangen, bevor das Vermögen einer reinen praktiſchen Vernunft durch Kant zergliedert worden war.

6.

So lange das reine praktiſche, oder das ſittliche Vermögen der Vernunft noch nicht entdeckt und in ſeine Geſetze zergliedert war, iſt es kein Wunder, wenn Einige dem Naturrechte, ſtatt ſittlicher Prinzipien, bloſse Maximen der Klugheit unterlegten, es aus dem Triebe nach Leben, Sicherheit und Wohlſeyn ableiteten, (z. B. Thomaſius in den *Fundam. I. N.* Puffendorf u. a.) Andre es auf dunkle Triebe baueten, (z. B. Rouſſeau,) Andre es auf Triebe bauten, welche die Prinzipien der Vernunft vorausſetzen, und ohne reine Vorſtellung derſelben gar nicht begriffen werden können, (z. B. Gundling, Klaproth, Schmaus,)

Andre

Andre es aus dem Willen Gottes herleiteten, (wie z. B. Cocceji, Treuer, Köhler, Achenwall,) u. ſ. w. Ja es iſt ſogar kein Wunder, daſs manche dem Naturrechte Grundſätze unterlegten, welche offenbar unſittlich ſind.

6.

So lange die richtigen Prinzipien des Naturrechts noch nicht entdeckt waren, iſt es kein Wunder, wenn allenthalben die Gränzen der Wiſſenſchaft verwirret, bald bloſse Liebespflichten als Zwangspflichten aufgeſtellt, bald wahre Zwangsrechte geläugnet wurden. In Ermangelung der richtigen Prinzipien einer philoſophiſchen Wiſenſchaft iſt es überhaupt nicht möglich ihren Inhalt beſtimmt zu faſſen. Daher kann man auch auf keinen Fall ſagen, das Naturrecht habe vor Kant zu irgend einer Zeit geblüht, ſoder eine glänzende Zeit gehabt. Man erwartet die Epoche ſeines Flores noch, kann ſie aber auch zuverſichtlich hoffen, da dieſer Weltweiſe den Weg zu den allein richtigen Grundſätzen eröffnet hat.

Man eignet mit Recht dem berühmten Gundling vorzüglich das Verdienſt zu, das Natur-

Naturrecht auf Zwangsrechte und Zwangspflichten eingefchränkt zu haben. Allein da er, in gänzlicher Ermangelung der reinen fittlichen Prinzipien und einer fcharfen Einficht des Verhältniffes der vernünftigen Natur zur finnlichen, auch gar keine gründliche Deduktion des Begriffes eines Zwangsrechtes geben konnte; fo möchte ich beynahe zweifeln, ob man fagen könne, dafs er den wahren Gegenftand des Naturrechts, und mit ihm den Umfang und die Gränzen diefer Wiffenfchaft mit gehöriger Schärfe gefafst habe.

Viertes Kapitel.

Ueber den Grundfatz des Naturrechts.

1.

Wenn das Naturrecht wirklich die Wiffenfchaft der äufsern Zwangsrechte des Menfchen feyn foll, wie fern fie blofs durch Anwendung der Gefetze der praktifchen Vernunft auf die Verhältniffe vernünftig-finnlicher Wefen erkannt werden, fo mufs es feine Wahrheiten von einem Grundfatze

ſatze ausführen, aus welchem ſich, mittelbar oder unmittelbar, alle Zwangsrechte des Menſchen ergeben.

2.

Dieſer Grundſatz druckt dasjenige Verhältniſs der moraliſchen Vernunft zu unſerm Begehrungsvermögen aus, aus welchem die Pflicht, alles Unrecht gegen Menſchen zu unterlaſſen, und die Befugniſs allem Unrechte Zwang entgegen zu ſetzen, mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit folgt.

3.

Der Grundſatz des Naturrechts wird alſo aus zwey mit einander nothwendig zuſammenhängenden praktiſchen Sätzen beſtehen, wovon der eine prohibitoriſch iſt, ein Verbothsſatz, der andre permiſſiv, ein Zulaſſungsſatz, (auch: ein negativer Pflichtſatz, und ein poſitiver Zwangsrechtſatz.)

4.

Man entwickelt den Grundſatz des Naturrechts am ſicherſten, wenn man von den höchſten Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft ausgeht.

5. Der

5.

Der Mensch ist mit einem freyen Wilen begabt. Er besitzt das Vermögen, sich ohne irgend einen zwingenden Einfluss äusserer Dinge oder seiner eigenen Vorstellungen, eben sowohl zur Ausübung von Vernunftgebothen, als zur Befolgung sinnlicher Antriebe zu bestimmen.

6.

Wenn der Mensch seine Vernunft entwickelt, so wird er sich bewusst, dass er durch dieselbe zu einer bestimmten Form seiner freyen Handlungen verpflichtet ist, ohne Bedingung, Nachlass und Einschränkung.

7.

Wenn wahre Verpflichtung die unwandelbare Nothwendigkeit einer Handlungsweise, bestimmt durch Vernunft, ausdrückt, so kann sie sich nur auf ein Gesetz der Vernunft gründen, welches keiner Bedingung unterworfen ist, welches weder Nachlass noch Einschränkung zulässt, welches vollkommen zu befolgen, man keineswegs bedürfe irgend einer Kenntniss äusserer Objekte, irgend einer Berech-

rechnung eigener oder fremder Glückseligkeit, eben ſo wenig der Mitwirkung fremder natürlicher oder übernatürlicher Kräfte, ſondern einzig und allein des Daſeyns der Vernunft und ihres Einfluſſes auf den Willen, welches endlich alle vernünftige Weſen in gleichem Grade verbindet.

8.

So gewiſs ein ſolches Geſetz nicht materiel und empiriſch ſeyn kann, (d. h. gültig unter Vorausſetzung eines ſich auf unſre Begier beziehenden Gegenſtandes, noch geſchöpft aus Erfahrungen;) ſo gewiſs kann es nur ein formaler Grundſatz der Vernunft ſeyn.

9.

Dasjenige höchſte Grundgeſetz der praktiſchen Vernunft, welches die Form einer Beſtimmung des Willens durch reine Vernunft ausdrückt, in wie fern ſie dieſs iſt, iſt in der Formel enthalten: Handle jederzeit nach ſolchen Maximen, die du zugleich als allgemeine Geſetze für alle vernünftige Weſen gültig wollen kannſt.

10.

Wenn man diesen obersten Grundsatz aller Moralität bezieht auf den Begriff der vernünftigen Wesen überhaupt, wie fern sie diess sind, so geht er in das Vernunftgeboth über: Betrachte die vernünftigen Wesen durchaus als Zwecke an sich.

11.

Wendet man dieses Gesetz ferner an auf den Begrif vernünftig-sinnlicher Wesen, welche vermittelst ihrer sinnlichen Natur und der durch diese nur möglichen Thatkraft einander dem äussern und dadurch auch dem innern Zustande nach verändern können, um einander in den wesentlichen Zwecken zu unterdrücken, oder zu fördern, so ergeben sich zwey abgeleitete Gebothe der Vernunft: 1) das Geboth der Gerechtigkeit: Unterlass alle Handlungen, mit welchen du dich eines vernünftigen Wesens, als eines blossen Mittels für deinen beliebigen Zweck, bedientest; 2) das Geboth der Güte: Uebe alle mögliche Handlungen aus, mit welchen du die vernünftigen Wesen in ihren Zwekken fördern kannst.

Hier

Hier liegt der Grund der ſo gewöhnlichen Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene; wovon die erſten aus dem Gebothe der Gerechtigkeit, die zweiten aus dem Gebothe der Güte folgen. Der eigentlich wahre innere Unterſchied derſelben erhellet folgendermaſsen am evidenteſten.

1. Das Geboth der Gerechtigkeit, muſs als allgemeines Geſetz gedacht werden, da ſein Gegentheil, die Maxime, welche aller Ungerechtigkeit zum Grunde liegt, als allgemeines Geſetz auch nicht einmal gedacht werden kann. Die Maxime der Ungerechtigkeit iſt: Du darfſt jedes vernünftige Weſen als bloſses Mittel für deinen beliebigen Zweck gebrauchen. Ein vernünftiges Weſen aber, welches dieſe Maxime als allgemeines Geſetz dächte, würde ſeinem eignen Bewuſstſeyn widerſprechen; ſie iſt innerlich widerſtreitend, zerſtöhrt und hebt ſich ſelbſt auf, ſo bald man ſie als allgemeines Geſetz zu denken verſucht.

2. Das Geboth der Güte muſs als allgemeines Geſetz gewollt werden, obwohl ſich ſein Gegentheil, die Maxime, welche aller Liebloſigkeit zum Grunde liegt, als allgemeines Geſetz denken läſst; denn wenn ſchon auch dieſe ſich als allgemeines Geſetz denken läſst, ſo kann ſie doch von keinem vernünftigen Weſen als ſolches gewollt werden. Die Maxime,

welche aller Lieblosigkeit zum Grunde liegt, ist: Man brauche, wenn man sich nur alles Unrechts enthält, für kein vernünftiges Wesen, um es in seinem Zwecke zu fördern, etwas zu thun. Diese Maxime läſst sich als allgemeines Gesetz denken, sie enthält, so gedacht, auf keinen Fall Widersinn. Allein ein vernünftiges Wesen kann doch die Allgemeinheit eines solchen Gesetzes nicht wollen, es muſs vielmehr wollen, daſs die Würde vernünftiger Wesen unbedingt anerkannt, und dieser unbedingten Anerkennung derselben durchaus angemessen gehandelt werde, daſs also nicht bloſs unterlassen werde, was gänzliche Verachtung aller Vernunft verrathen würde, sondern auch alles Mögliche gethan, was die unbedingte Schätzung vernünftiger Naturen erfordert.

12.

Das Geboth der Gerechtigkeit, angewendet auf unsre Mitmenschen, giebt das Pflichtgeboth ab, welches allem Naturrechte zum Grunde liegt: Unterlasse gegen deinen Mitmenschen alle Handlungen, wodurch du dich seiner, als eines bloſsen Mittels für deinen beliebigen Zweck, bedienen würdest; oder: Unterlasse alle Handlungen gegen deine Mitmenschen, durch welche du sie in der Freyheit und Selbst-

Selbſtſtändigkeit ihres eignen Zwek-kes ſtöhren würdeſt.

13.

Wiefern die Vernunft jedem vernünftigen Weſen dieſes Geboth giebt, giebt ſie damit ſelbſt auch ſchon einem Jeden auf den Fall, daſs ein anderer dem Gebothe, in Beziehung auf ſelbiges, entgegen handeln wollte, oder ſchon handelte, oder ſchon gehandelt hätte, die Befugniſs, zur Verhinderung der unrechtmäſsigen Handlung, oder Hebung ihrer Folgen, Zwang anzuwenden.

14.

Es iſt alſo mit dem Pflichtgebothe, welches dem Naturrechte zum Grunde liegt, der Rechtsſatz verbunden: Wenn dich ein andrer Menſch als bloſses Mittel zu ſeinen beliebigen Abſichten in wirklichen, deinen Zuſtand verändernden Thaten behandelt, ſo biſt du mit aller vernünftiger Weſen Einſtimmung befugt, dich der phyſiſchen Natur deſſelben, als Mittels zu deinem Zwecke, zu bedienen, welcher in dieſem Falle kein andrer iſt, als der, deinen dir eigenthümlichen, freyen

Zweck ficher verfolgen zu können, oder im Falle des fchon ausgeübten Unrechts, wieder auf den Punkt deines Zweckes zu gelangen, aus welchem er dich verdrängt hat.

15.

Man drückt diefen Satz kurz aus: Du darfft aller Behandlung deiner felbft, als blofsen Mittels für den beliebigen Zweck eines andern, d. i. allem Unrecht, Gewalt entgegen fetzen, oder: Unrecht giebt Befugnifs zur Gewaltausübung gegen den Urheber deffelben.

16.

Die beyden Sätze: Unterlaffe alle Thaten, womit du ein vernünftiges Wefen als blofses Mittel für deinen beliebigen Zwek behandelteft, und: Du darfft aller Behandlung deiner felbft, als blofsen Mittels für den beliebigen Zweck eines Andern, Gewalt entgegen fetzen, machen in ihrer unzertrennbaren Verbindung den vollftändigen Grundfatz des Naturrechts aus. In wie fern aber aus dem zweyten Satze unmittelbar die fämmlichen Zwangsrechte erfolgen, ift er das nächfte Principium der Wiffenfchaft.

17.

Alle vernünftige Wefen müffen die Vollgültigkeit diefes Satzes, welcher die Befugnifs zur rechtmäfsigen Gewaltanwendung ausdrückt, anerkennen: 1) fie ift notwendig verknüpft mit der Heiligkeit des Pflichtgeboths für die Behandlung der vernünftigen Wefen; 2) mit der Anwendung diefes Zwanges foll kein vernünftiges Wefen als Mittel zu beliebiger Abficht behandelt werden, fondern die finnliche Natur eines unvernünftig handelnden vernünftig-finnlichen Wefens foll als Mittel gebraucht werden, für den jedem vernünftigen Wefen nothwendigen und nicht aufzugebenden Zweck, feinen eigenthümlichen freyen Zweck felbftftändig und unabhängig zu verfolgen; 3) die Vernunft mufs die Verhinderung einer im Werk feyenden unrechtmäfsigen Handlung, und wenn fie gefchehen, die Vernichtung ihrer für den Rechthabenden nachtheiligen Folgen wollen.

18.

Es erhellet von felbft, dafs mit dem Pflichtgebothe der Güte keine folche Zwangsrechtsbefugnifs verknüpft feyn hann.

19.

Die Befugnifs zum Zwange, im Fall eines unrechtmäfsigen Angrifs, ift keine Verpflichtung, kann auch nicht analytifch aus einer Pflicht zu zwingen abgeleitet werden. Sie ift mit der Pflicht, fich fchlechterdings alles Unrechts gegen Andre zu enthalten, nothwendig verknüpft. Ich kann nicht denken, dafs die Vernunft allen vernünftigen Wefen Unterlaffung des Unrechts gebiethe, ohne zugleich zu denken, dafs fie jedem unrechtmäfsig Angegriffenen erlaube, Zwang gegen den Angreifer zu brauchen.

Ich darf alfo nicht zwingen, weil ich zwingen foll; diefs würde heifsen, ich foll nicht, weil ich foll; fondern, weil jedes vernünftige Wefen Unrecht unterlaffen foll, darf ich Unrecht durch Gewalt zurücktreiben.

20.

Die Befugnifs zum Zwange ift wohl zu unterfcheiden von der phyfifchen Möglichkeit, den Zwang auszuüben. Das Zwangsrecht wird durch die phyfifche Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zwanges weder aufgehoben noch auch im mindeften modificirt.

Wenn

Wenn man die phyſiſche Möglichkeit des Zwanges überhaupt zum Grunde des Rechtes macht, und die Grade von dieſem nach den Graden von jener abmiſst, ſo entſteht das ſogenannte Recht des Stärkern, welches man als die Aufhebung alles Rechtes anſehen muſs.

21.

Bey jedem Zwangsrechte folgt die Möglichkeit des Zwanges aus dem Daſeyn des Rechtes, nicht umgekehrt.

Die in dieſer Reihe von Paragraphen enthaltene Ableitung des Zwangsrechtes iſt von jener des Herrn Hufeland ganz verſchieden. Der Ideengang dieſes treflichen Mannes iſt, um ihn kurz zu faſſen, folgender:

Das Naturrecht muſs als philoſophiſche praktiſche Wiſſenſchaft einen Grundſatz haben, welcher a) wahr, b) einleuchtend, c) einzig, d) dem Naturrechte eigenthümlich, e) eine allgemeine Regel ſey.

Der Grundſatz des Naturrechts muſs ſchon Zwang enthalten, zu dem der Rechthabende befugt iſt.

 Aller

Aller Zwang gegen vernünftig-ſinnliche Weſen iſt verbothen.

Eine durch Pflicht verbothene Handlung wird nur dadurch erlaubt, daſs eine höhere Pflicht ſie gebiethet.

Alſo muſs das Recht zu zwingen ſich auf Pflicht zu zwingen gründen.

Das oberſte formale Geſetz aller Sittlichkeit iſt: Die Vorſchriften, nach denen du handelſt, müſſen ſo beſchaffen ſeyn, daſs ſie allgemeine Geſetze ſeyn können, oder doch, daſs du wollen kannſt, daſs ſie allgemeine Geſetze würden.

Die allgemeinſte Vorſchrift der Sittlichkeit, welche wirkliche Handlungen vorſchreibt, iſt: Vervollkommne alle Menſchen, oder befördere die Vollkommenheit aller Menſchen.

In dieſer Vorſchrift liegt zugleich das Geboth: Verhindre jede Verminderung der Vollkommenheit.

Du biſt Menſch, verhindre alſo, daſs deine Vollkommenheit nicht gemindert werde.

Hier

Hier liegt Berechtigung zum Zwange im Fall eines Attentats auf unſre Vollkommenheit.

Du ſollſt zwingen, ſagt das Geſetz; alſo darfſt du zwingen.

Ich erlaube mir über dieſen Ideengang folgende Bemerkungen:

a) Eine bloſse Befugniſs kann nicht durch Pflicht entſtehn, denn Pflicht iſt mehr als Befugniſs. Wenn wir ſagen, es werde etwas dadurch erlaubt, daſs Pflicht es gebiethet, ſo ſagen wir im Grunde etwas ſehr widerſprechendes: Es iſt Etwas weniger als Pflicht, weil es Pflicht iſt.

b) Befugniſs und Recht ſind Verhältniſſe der Vernunft zu dem Willen, ganz unabhängig von allem Gebiethen und Verbiethen.

c) Der Satz: Aller Zwang iſt verbothen, iſt falſch. Nur der willkührliche Zwang gegen einen Andern zur Befriedigung ſeines egoiſtiſchen Intereſſe's iſt verbothen.

d) Allerdings kann man Herrn Hufeland den Vorwurf nicht machen, daſs er den Begriff der Vollkommenheit als Grund von Pflicht und Recht aufſtelle. Er bedient ſich vielmehr dieſes Begriffs bloſs zur Anordnung der Fälle, in welchen der Menſch gegen

gegen den Menſchen ungerecht handeln kann, zur Beſtimmung eines äuſsern Zweckes der ſittlichen Geſetze. Allein es ſcheint unbezweifelt gewiſs: 1) daſs ein Begriff dieſer Art überhaupt im Naturrechte gar nicht nöthig iſt, wenn man es von ſeinem einzig richtigen Geſichtspunkte ausführt, nämlich der Vorſtellung der vernünftigen Weſen, als Zwecke an ſich, nach dem Charakter ihrer Perſönlichkeit; 2) daſs der Begriff der Vollkommenheit viel zu ſchwankend ſey, um zur Leitung in Anwendung ſittlicher Geſetze auf gegebene Fälle zu dienen.

e) Das Geboth: Vervollkommne alle Menſchen, iſt ein Geboth der angewandten Moralphiloſophie für die Liebespflichten, und es ſcheint unnatürlich, von dieſem entfernten Geſetze auszugehn, um auf den Grundſatz des Naturrechts zu kommen. Die vollkommenen Pflichten müſſen bey richtiger analytiſcher Entwikkelung eher deducirt werden, als die unvollkommenen. Ehe ich denken kann, was ich für meine Mitmenſchen thun ſolle, muſs ich zuvörderſt gedacht haben, was in Beziehung auf ſelbige zu unterlaſſen ſey. Weit entfernt alſo, daſs das Geſetz für die Zwangspflichten aus dem Gebothe der

der Liebespflichten deducirt werden könnte, ergeben ſich vielmehr beyde mit gleicher Bündigkeit und Nothwendigkeit aus dem Geſetze, welches die vernünftige Natur überall als Zweck an ſich anzuſehn gebiethet.

f) Aus dem Geſetze: Verhindre, daſs die Vollkommenheit der Menſchen nicht vermindert werde, ergiebt ſich eigentlich noch gar nicht die Rechtmäſsigkeit des Zwanges. Wenn aller Zwang als Verminderung von Vollkommenheit angeſehen werden muſs, wie folgt es, daſs ich Vollkommenheit vermindern darf, weil Vollkommenheit vermindert worden iſt.

g) Auf dieſelbe Weiſe, wie Herr Hufeland die mit vollkommnen Rechten verknüpfte Befugniſs zum Zwange erweiſt, kann man, dünkt mich, auch für alle Liebespflichten Zwang erweiſen.

h) Nach Herrn Hufelands Deduction wird eine Sache, die ihrer Natur nach die einfachſte und evidenteſte iſt, unabſehlichen Grübeleyen ausgeſetzt. Anſtatt daſs ſich, wenn man nur immer den Begriff der vernünftigen Weſen, als Zwecke an ſich, als Perſonen, vor Augen hat, die Fragen des Naturrechts mit der gröſsten Leichtigkeit beantworten, wird im Gegentheile bey-

nahe

nahe jede Unterſuchung in dem Maaſse verwickelter und oft auch unauflöſslicher, in welchem man ſich von dem Begriffe der Vollkommenheit leiten läſst. Dieſer Begriff möge gefaſst werden, wie er wolle, er bleibt immer ſchwankend, und modificirt ſich bey den verſchiedenen Menſchen auf das mannigfaltigſte.

i) Nach der Deduction des Herrn Hufeland würde der Menſch eigentlich nur Recht auf das haben, was er mit vollkommener Weisheit, als Mittel für ſeinen Zweck, wählte; dieſs allein dürfte er ſich zueignen, erhalten, ſchützen. Alles hingegen, was augenſcheinlich kein ſolches Mittel wäre, müſste der Willkühr der andern Menſchen überlaſſen bleiben.

k) Dieſs hat nun ganz unſtreitig, beſonders auf die Lehre vom Eigenthume, einen ſehr nachtheiligen Einfluſs. Ich könnte nichts als rechtmäſsig mein anſehn, was nicht zu meiner Vollkommenheit gehörte, nicht Mittel der Ausbildung meiner Kräfte in Zuſammenſtimmung mit der Vernunft wäre. Alles dieſes würde mein Mitmenſch mir nehmen dürfen, ohne daſs ich deſshalb über angethanes Unrecht klagen könnte.

l) Ganz

1) Ganz gewiſs würde auch Herr Hufeland den Erſatz im Naturrechte nicht ſo ganz unbedingt geläugnet haben, wenn Er nicht von dem Begriffe der Vollkommenheit abhängig geweſen wäre.

Die Frage wegen der Rechtmäſsigkeit der vertheidigenden und ſchützenden Gewalt kommt immer darauf hinaus. Der Gewaltausübende behandelt allezeit ſein vernünftig-ſinnliches Mitweſen als Mittel für ſeinen (des Gewaltausübenden) eignen Zweck. Da es nun gebothen iſt, die vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich anzuſehen, und durchgängig als ſolche zu behandeln, ſo entſteht die Frage: wie es wohl irgend erlaubt ſeyn könne, ſein vernünftig-ſinnliches Mitweſen als Mittel für ſeinen eignen Zweck zu behandeln? Sobald ein vernünftig-ſinnliches Weſen das andre als Mittel für ſeinen beliebigen egoiſtiſchen Zweck behandelt, alſo, ohne von ihm vorher ſo behandelt worden zu ſeyn, ſo verfolgt es keinen durch ſeine Vernunft ihm vorgeſteckten Zweck, handelt nicht als vernünftiges, ſondern als ſinnliches, vom Eigennutze beherrſchtes Weſen. So bald nun der von einem ſolchen ſo Angegriffene ihm Gewalt entgegenſetzt, um ſein Recht zu ſchützen, ſo behandelt er es allerdings in dieſem Zeitpunkte als Mittel, aber er ſtöhrt es erſtlich keinesweges in der Verfolgung ſeines durch die Vernunft

nunft bestimmten Zweckes, welchen es ja mit der rechtmäſsigen Handlung aufgegeben, ſondern er ſucht ihm die Ausführung eines Zweckes phyſiſch unmöglich zu machen, welcher ohnehin moraliſch unmöglich und verbothen iſt; dann braucht er es nicht als Mittel für einen beliebigen, egoiſtiſchen, eigennützigen Zweck, ſondern für einen durch die Vernunft ſelbſt als nothwendig und allgemein gültig beſtimmten, nämlich die Heiligkeit ſeiner Rechte zu ſchützen, einen Zweck, welchen jener, (der unrechtmäſsig Angreifende) ſelbſt anerkennen muſs.

Durch den dem Unrechte entgegen zu ſezzenden Zwang alſo wird das Vernunftgeboth: Behandle jedes vernünftige Weſen als Zwek an ſich, und nie als Mittel zu deiner beliebigen Abſicht, keinesweges verletzt. Der mich unrechtmäſsig Angreifende verfolgt, indem er dieſes thut, nicht ſeinen Zwek, als vernünftiges Weſen, ſondern realiſirt, als ein bloſs thieriſch-kluges Weſen, Abſichten ſeines Egoism; ſeine ſinnliche Natur gefährdet meine freye vernünftige Exiſtenz. Er befugt mich durch dieſe Behandlung, ihn jetzt als bloſses Sinnenweſen zu behandeln, wie fern ohne dieſe Behandlung ich mein nothwendiges Recht nicht durchſetzen könnte. Nicht vor ſeiner Vernunft

nunft

nunft habe ich die Freyheit meiner vernünftigen perſönlichen Exiſtenz zu vertheidigen, nur vor ſeiner Sinnlichkeit muſs ich ſie ſchützen, und keine Vernunft kann verbiethen, die Würde und Rechte der Perſon gegen die Angriffe der nicht vernünftigen Natur in Sicherheit zu ſtellen.

Aus dieſer Vorſtellungsart ſcheinen ſich folgende nicht unintereſſante Folgerungen zu ergeben:

1) Iſt es ganz evident, daſs Pflichten der Güte kein Zwangsrecht mit ſich führen. Derjenige, welcher, übrigens ein Feind alles Unrechts, ſeinem Mitmenſchen nur die Leiſtung der Pflichten der Güte verweigert, befährdet die Freyheit ſeiner perſönlichen Exiſtenz und der Selbſtändigkeit ſeines Zweckes nicht, behandelt ihn keinesweges als ein Mittel für den Zweck ſeiner Selbſtſucht, und kann demnach auf keinen Fall als ein bloſs thieriſch-kluges Weſen angeſehen werden. Ich habe nicht die Würde und Rechte meiner Perſon vor ſeiner Sinnlichkeit zu ſchützen; derjenige Zwang, wodurch ich ihn beſtimmen wollte, mir wohl zu thun, würde unmoraliſch ſeyn. — Ich bemerke hier noch, daſs es nichts ſagen will, wenn man gewöhnlich dieſe Frage dadurch beantwortet, daſs man ſagt, Pflichten der Gü-

te laſſen ſich nicht erzwingen; dieſs auch bloſs zu denken, enthalte Widerſinn. Denn es iſt gar nicht die Rede von Erzwingung guter Motiven, welche widerſprechend ſeyn würde, ſondern bloſs von der Erzwingung der äuſsern That. Gute Motiven laſſen ſich durch Zwang nicht hervorbringen, eben ſo wenig für Handlungen der Gerechtigkeit, als der Güte. Aber die äuſsern Gegenſtände dieſer Pflichten laſſen ſich erzwingen; und da fragt es ſich, warum ich die äuſsern Gegenſtände der Pflichten der Gerechtigkeit von meinen Mitmenſchen erzwingen kann, keinesweges aber die äuſsern Gegenſtände der Pflichten der Güte?

2) Aus der aufgeſtellten Ableitung des rechtmäſsigen Zwanges ergeben ſich zugleich die Gränzen des rechtmäſsigen Zwanges. Der rechtmäſsige Zwang muſs jederzeit proportionirt ſeyn der Art und dem Grade des Unrechts, auf welchen er ſich bezieht.

3) Der unrechtmäſsig Angreifende wird bey dem rechtmäſigen Zwange angeſehn als ein vernünftig-ſinnliches Weſen, welches ſich durch ſeinen Angrif auf die Rechte ſeines Mitweſens als bloſs thieriſch-kluges Geſchöpf darſtellt, und zur gewaltſamen Behand-

handlung ſeiner, als eines ſolchen, berechtigt. Aber der Geſichtspunkt: daſs er Menſch iſt, wird dadurch im Ganzen nicht aufgehoben. Alſo muſs man bey Ausübung der rechtmäſsigen Gewalt immer noch die Würde der Menſchheit vor Augen haben, eine Verbindlichkeit, welche die Moral weiter aus einander ſetzt.

Fünftes Kapitel.

Darſtellung der urſprünglichen Zwangsrechte der Menſchheit.

1.

Sobald ich die vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, und ſolche anſehe, die keinesweges als bloſse Mittel für den beliebigen, eigennützigen Zweck irgend eines andern Weſens behandelt werden dürfen, kürzer, ſobald ich ſie nach dem ihnen eigenen Charakter uneingeſchränkter Perſönlichkeit anerkenne; ergeben ſich ohne alle weitere Vorausſetzung oder Dazwiſchenkunft einer Handlung, unmit-

telbar gewiſſe, beſtimmte Rechte, welche ebendeſshalb angebohrne, urſprüngliche, abſolute Rechte, Urrechte der Menſcheit heiſsen.

2.

Die urſprünglichen Rechte der Menſchheit werden den abgeleiteten, den erworbenen entgegen geſetzt, welche zwar allerdings der Möglichkeit nach in jenen gegründet ſind, aber doch durch Dazwiſchenkunft von Handlungen vermittelt werden.

3.

Die urſprünglichen Rechte der Menſchheit ſind Zwangsrechte, wiefern man einer jeden willkührlichen Einſchränkung derſelben Gewalt entgegen zu ſetzen, durch ſeine Vernunft befugt iſt.

4.

Man kann ſagen, daſs alle urſprünglichen Rechte der Menſchheit befaſst ſind in dem Rechte des Menſchen auf ſeine Perſönlichkeit, und alle die Handlungen, welche aus denen durch dieſe Perſönlichkeit beſtimmten Verhältniſſen folgen.

5.

Durch den Charakter der Persönlichkeit des Menschen ist bestimmt: sein rechtliches Verhältniss zu seinem eigenen Wesen, sein rechtliches Verhältniss zu dem moralischen Urtheile Andrer über ihn, sein rechtli- Verhältniss zu den nicht persönlichen Dingen der wirklichen Welt.

6.

Durch den Charakter der Persönlichkeit des Menschen ist bestimmt, sein rechtliches Verhältniss zu seinem eignen Wesen, dessen Kräften und Theilen: 1) in wie fern sie fähig sind der Fortdauer im naturgemässen Zustande; 2) in wie fern sie fähig sind der Vervollkommnung; 3) in wie fern sie untergeordnet sind nur den eignen freyen Zwecken des Menschen selbst.

7.

Daraus ergeben sich drey ursprüngliche Rechte der Menschheit:

a) Das Recht des Menschen auf die Erhaltung des Daseyns seines Wesens und seiner Vermögen im naturgemässen Zustande.

b) Das Recht des Menſchen auf die Vervollkommnungsfähigkeit ſeiner Natur.

c) Das Recht des Menſchen auf die Freyheit in den Aeuſserungen ſeiner Kräfte, ſowohl der geiſtigen als der körperlichen.

8.

Aus dem rechtlichen Verhältniſse des Menſchen zu dem moraliſchen Urtheile Andrer über ihn, ergiebt ſich ſeine Befugniſs zu fordern, daſs keiner ſeiner Mitmenſchen ſeine natürliche oder erworbene Ehre verletze.

9.

Aus dem rechtlichen Verhältniſse des Menſchen zu den Sachen der wirklichen Welt, ergiebt ſich ſeine Befugniſs, ſich der Sachen der wirklichen Welt als Mittel für ſeinen Zweck zu bedienen.

10.

Mit allen dieſen Rechten iſt verknüpft die Befugniſs, einem Jeden, welcher einen Eingriff in ſie wagt, Gewalt entgegen zu ſetzen. Sie ſind alſo Zwangsrechte.

Sechſtes Kapitel.

Weitere Auseinanderſetzung der urſprünglichen Rechte.

1.

Die Erhaltung meines Daſeyns und der Theile meines Weſens im naturgemäſsen Zuſtande, iſt die Bedingung aller meiner Wirkſamkeit überhaupt, erſcheint alſo mit gutem Grunde als das erſte urſprüngliche Recht der Menſchheit.

Meine wahre Perſönlichkeit ruht in meiner moraliſchen Vernunft; allein alle weſentliche Theile meiner geiſtigen und körperlichen Natur ſind mit meiner Perſönlichkeit als unmittelbare oder mittelbare Bedingungen ihrer Wirkſamkeit verknüpft, ſind die nächſten mir ausſchlieſslich eigenthümlichen Mittel für meinen Zweck, ſind alſo mein im ſtrengſten Sinne des Wortes. Wer irgend einen dieſer Theile meines Weſens vernichten, verderben, misleiten will, der wagt es auf meine Perſönlichkeit, ſieht mich als Mittel für ſeinen beliebigen Zweck an.

2.

Es gehört zum Wesentlichen meiner Natur, daſs alle Vermögen derselben der Vervollkommnung fähig sind. Diese Fähigkeit der Vervollkommnung ist mit meiner Persönlichkeit innigst verknüpft, gehört unter die nothwendigen Mittel für die Verfolgung meines Zweckes, ist mein im strengsten Sinne des Wortes. Erhaltung dieser Fähigkeit in Beziehung auf körperliche sowohl als geistige Kräfte ist ursprüngliches Recht der Menschheit.

3.

Die Wirksamkeit der Vermögen meiner Natur ist nur meinen Zwecken untergeordnet, ist unabhängig von fremden Zwecken und fremder Gesezgebung. Niemand darf gegen meinen eignen Zweck und wider meinen Willen Handlungen irgend eines meiner Vermögen bewirken, niemand irgend eines meiner Vermögen willkührlich in eine Thätigkeit, einen Zustand versetzen, wodurch es bloſs Mittel für seinen beliebigen Zweck wird. Dieſs ist das ursprüngliche Recht des Menschen auf seine Freyheit.

4. Das

4.

Das urſprüngliche Recht des Menſchen auf Freyheit in den Thätigkeiten ſeiner Vermögen, bezieht ſich eben ſowohl auf die körperlichen, denn auf die geiſtigen Vermögen. Die Wirkſamkeit der einen wie der andern iſt nur meinen Zwecken untergeordnet.

5.

Das urſprüngliche Recht des Menſchen auf Freyheit in den Thätigkeiten ſeiner Vermögen kann verletzt werden: 1) durch phyſiſchen Zwang; 2) durch abſichtliche Mittheilung falſcher und als falſch anerkannter Vorſtellungen.

Aller Zwang iſt eigentlich bloſs phyſiſch; allein da ich auch durch abſichtliche Mittheilung falſcher, und als falſch anerkannter Vorſtellungen den Andern zu einem bloſsen Mittel für meinen beliebigen Zweck machen kann, ſo giebt es auch einen gewiſſen geiſtigen Zwang, durch welchen die Freyheit des Menſchen eben ſo ſehr eingeſchränkt wird, als durch den phyſiſchen. So wie der Menſch, ohne ſeiner phyſiſchen Kräfte mächtig zu ſeyn, ſeine ſich auf die Auſſenwelt beziehenden Zwecke nicht durchſetzen kann, ſo kann er ohne wahre Vorſtel-

lungen die ſichern Mittel für ſeinen Zweck nicht wählen; jede Unwahrheit ſchränkt ihn ein. Wahre Vorſtellungen alſo hängen mit der Perſönlichkeit des Menſchen als Bedingung, ohne welche ſie ſich in zweckmäſsiger Handlung äuſserlich nicht zeigen kann, innigſt zuſammen, und gehören zu den weſentlichſten Gütern des Menſchen; unwahre Vorſtellungen ſind allezeit Hinderniſſe und Einſchränkungen der freyen Aeuſserung unſrer Perſönlichkeit in Verfolgung unſrer Zwecke; abſichtliche Erregung derſelben durch unſre Mitmenſchen iſt Verletzung eines urſprünglichen Rechts der Menſchheit. Obwohl wir alſo Mittheilung der Wahrheit überhaupt von unſern Mitmenſchen nicht erzwingen können, ſo können wir doch die Unterlaſſung der Mittheilung aller zu unſern Schaden gereichenden Unwahrheit mit Befugniſs zur Gewalt fordern.

8.

Aus unſerm rechtlichen Verhältniſſe, zu dem moraliſchen Urtheile Andrer über uns, folgt, daſs keines unſrer Mitweſen unſre natürliche und erworbene Ehre verletzen, keines die äuſsere Geltung unſers urſprünglichen und verdienten moraliſchen Werthes einſchränken darf. Dieſs iſt der wahre Sinn des Urrechtes auf einen guten Namen.

1. Der

1. Der Menſch beſitzt erſtlich als ein Weſen, begabt mit moraliſcher Vernunft, Würde, deren äuſsere Anerkennung den Begriff ſeiner natürlichen Ehre ausmacht. Bevor man noch keine der Moralität widerſprechenden Thatſachen, keine Züge der Ungerechtigkeit und unredlicher Geſinnung von mir weiſs, darf man mich nicht als einen Böſen und Laſterhaften präſumiren, und ſo äuſserlich darſtellen. Man iſt es meiner natürlichen Ehre ſchuldig, mir wenigſtens die Ausübung der Pflichten der Gerechtigkeit zu zutrauen, und wenn ich auch nicht erzwingen kann, daſs man dieſes Zutrauen äuſserlich ankündige, ſo kann ich doch mit Befugniſs zum Zwange fordern, daſs man das Entgegengeſetzte nicht zu meinem Nachtheile äuſsere. Dieſs iſt der Sinn des: *Quisque praeſumitur bonus*, in rechtlicher Beziehung genommen. Nun mag immer ein Menſch durch Erfahrung geſtimmt ſeyn, der Maxime zu folgen: *Quisque praeſumitur malus*, und ſich dieſs zur Klugheitsregel machen; nur darf er keinesweges durch Rede und andre Zeichen einen Menſchen, von dem er nur weiſs, daſs er Menſch iſt, im voraus als einen Unmoraliſchen ſchildern, oder verdächtig machen.

2. Die ächt gute Geſinnnungs- und Handlungsweiſe, die ich mir frey erworben habe, macht meinen erworbenen moraliſchen Werth

Werth aus, und die äuſsere Geltung und Anerkennung davon, meine erworbene Ehre. Ich darf Niemanden durch Zwang beſtimmen, meinen erworbenen moraliſchen Werth zu preiſen, und Zeuge meiner erworbenen Ehre zu ſeyn. Allein ich kann mit Befugniſs zum Zwange fordern, daſs keiner meiner Mitmenſchen ohne Grund etwas von mir äuſsere, wodurch meine erworbene Ehre verletzt, die äuſsere Geltung und Anerkennung meines erworbenen moraliſchen Werthes eingeſchränkt wird. Niemand darf mich alſo verläumden.

Jede Verletzung ſowohl meiner urſprünglichen als erworbenen Ehre iſt an ſich Unrecht, und ohne alle Hinſicht auf die Folgen kann ich mit Befugniſs zum Zwange die Unterlaſſung davon fordern. Allein eine ſolche Verletzung ſetzt mich auch merklich in der freyen Verfolgung meines Zweckes zurück, wie fern ich des Zutrauens meiner Mitmenſchen in den Verhältniſſen des jetzigen Lebens nothwendig bedarf, der Mangel deſſelben ein groſses Hinderniſs meiner freyen Wirkſamkeit iſt. So hängt alſo meine urſprüngliche und erworbene Ehre mit meiner Perſönlichkeit unmittelbar und mittelbar zuſammen, unmittelbar, weil mit ihr ſelbſt Würde verknüpft iſt, der man äuſserlich nicht widerſprechen darf, mittelbar, wie fern die äuſsere Geltung davon eine Bedingung der ungehin-

hinderten Aeuſserung derſelben in Verfolgung ihrer Zwecke unter den übrigen Menſchen iſt.

9.

Aus unſerm rechtlichen Verhältniſſe zu den Sachen ergiebt ſich, daſs wir, ohne von Weſen auſser uns eingeſchränkt werden zu können, diejenigen Dinge der Welt, in denen Vernunft und Freyheit nicht iſt, als Mittel für unſern beliebigen Zweck behandeln dürfen. Dieſs iſt das urſprüngliche Recht des Menſchen auf die Sachen der wirklichen Welt.

Sobald der Menſch die Ueberzeugung faſst, daſs er als moraliſche Perſon Zweck an ſich iſt, und nicht irgend einem andern Weſen zu beliebiger Abſicht blos als Mittel dienen kann, ſo iſt dadurch ſelbſt auch ſchon der Geſichtspunkt beſtimmt, aus welchem er diejenigen Dinge der wirklichen Welt betrachten muſs, in denen Vernunft und Freyheit nicht iſt; ſie ſind ihm Mittel für ſeinen beliebigen Zweck; er darf ſie gebrauchen, ja er darf ſie nach Weſen und Nuzzung ſeinem eignen Willen als ausſchlieſsliche Mittel für deſſen Abſicht unterordnen. Keiner ſeiner Mitmenſchen darf ihm darin irgend hinderlich ſeyn.

Sie-

Siebentes Kapitel.

Wer ist Richter zwischen Menschen und Menschen ausser der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate?

In der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate steht der Mensch unter positiven Gesetzen, und eine richterliche Gewalt entscheidet über sein Recht oder Unrecht. Frey von allen diesen Verhältnissen würde der Mensch nur seinem eignen Bewusstseyn, und seiner eignen Entscheidung folgen.

1.

Ausser der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate entscheidet zwischen Menschen und Menschen, in Rücksicht auf Recht oder Unrecht, nur das Bewusstseyn eines jeden.

2.

Jeder, der sich bewusst ist, Recht zu haben, darf unbedingt diesem Bewusstseyn folgen, und jeden fremden Richter als einen unbefugten abweisen.

3.

Wer ſich ſeines Rechtes bewuſst iſt, übt es mit vollkommener Unabhängigkeit aus.

4.

Wer ſich bewuſst iſt, Unrecht zu leiden, bedient ſich, ohne fremde Gutheiſsung abzuwarten, des ihm durch die Vernunft zugeſtandenen Befugniſſes zur Gewaltanwendung gegen den Angreifenden.

5.

Wer ſich bewuſst iſt, Unrecht zu leiden, kann allein den Grad und die Wichtigkeit deſſelben und ſeiner Folgen ſchätzen. Er allein alſo beſtimmt ſie, und miſst den Grad von Gewalt ab, welcher dem Unrechte proportionirt iſt.

6.

Der Menſch auſser der bürgerlichen Geſellſchaft iſt aber nicht ſeiner blinden Willkühr überlaſſen. Er hat das Geſetz der Vernunft und die allgemeinen Prinzipien der Vernunft zum Richtmaas.

Achtes Kapitel.

Wie werden urſprüngliche Rechte der Menſchheit verletzt?

1.

Verletzung iſt im Allgemeinen jede Behandlung des Andern, als bloſsen Mittels für beliebigen individuellen Zweck, in Reden und Thaten. In Beziehung auf Zwangsrecht iſt Verlezzung eine ſolche Behandlung nur dann, wenn wirklich dadurch der Zuſtand des Andern auf eine für ſeinen eigenen Zweck nachtheilige Weiſe gehindert wird.

2.

Die Verletzung geſchieht entweder durch äuſsere Zeichen ſeiner Gedanken, oder durch wirkliche Thaten.

3.

Ankündigung des Unrechts durch Zeichen, und unzweydeutige Diſpoſition der Glieder zu gewaltſamer Behandlung, berechtigt Gewalt auszuüben, um das Unrecht zu verhindern.

4. Die

4.

Die Worte ſind entweder Androhungen unrechtmäſsiger Thaten, oder ſelbſt Mittel der Verletzung des Menſchenrechtes, indem ſie z. B. ehrenrührige Aeuſserungen, falſche Zeugniſſe, falſche Anſchuldigungen enthalten.

5.

Der Rechthabende beurtheilt die Worte nach ſeiner Ueberzeugung. Geſetze, Genius und Gebrauch der Sprache ſind die Norm, nach welcher er auslegen muſs.

6.

Die gröſste Verletzung iſt Entreiſsung des Lebens.

7.

Verletzung iſt jede Entreiſsung eines Theiles unſers Weſens, jede Verſtümmelung und Entſtellung eines ſolchen.

8.

Verletzung iſt jede Handlung, wodurch der Andre in der Verfolgung ſeines eignen Zweckes gehindert und

K[illegible] wider

wider feinen Willen fremden Abfichten als Mittel untergeordnet wird.

Bedingungen der Möglichkeit aller freyen Verfolgung eigener Zwecke find: 1) das Vermögen meiner innern Freyheit und meiner ihre Zwecke felbft fetzenden Vernunft; diefe Vermögen können mittelbar unterdrückt werden, z. B. durch betäubende Getränke; 2) mein Vermögen zu urtheilen und zu fchliefsen: diefs kann unterdrückt, gehindert, falfch gerichtet werden; a) durch phyfifche Einwirkung; b) durch falfche, irre führende Vorftellungen; 3) wahre Vorftellungen von meinen Verhältniffen; diefe können mir durch Betrug entriffen, und dagegen unwahre überliefert werden; 4) freye Aeufserung meiner Vorftellungen und Ueberzeugungen: diefe kann durch Zwangsmittel eingefchränkt und aufgehoben werden; 5) uneingefchränktes Vermögen, fich der Verbindung mit feinen Mitmenfchen zu enthalten, oder auch fie einzugehn; 6) ungehinderte Difpofition über meine Körperkräfte.

9.

Verletzung ift jede grundlofe Aeufserung, wodurch die urfprüngliche oder erworbene Ehre des Andern gekränkt wird. Ungegründete Verdachterregung gegen den Andern, Verläumdung, Schimpfen, Zweydeutige

tige Erklärungen über den Charakter des Andern gehören hieher.

10.

Verletzung ist endlich jede Hinderung des Vermögens des Andern, die freyen Sachen der wirklichen Welt als Mittel für seinen Zweck zu behandeln, es sey nun durch Zueignung, oder blossen Gebrauch.

Das Recht auf bestimmtes erworbenes Eigenthum setzt die Handlung der Erwerbung voraus, und gehört in das hypothetische Naturrecht. Allein das Recht auf das Vermögen, sich freye Sachen zuzueignen, gehört zu den ursprünglichen Rechten; die Einschränkung desselben durch fremde Willkühr ist Verletzung.

Neuntes Kapitel.

Maassregel und Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht.

1.

Die rechtmässige Gewaltanwendung hat weder Rache noch Strafe zur Absicht. Sie bezieht sich allezeit dar-

 auf:

auf: a) eine unrechtmäſsige Handlung gegen uns zu verhindern; b) eine ſchon geſchehene unrechtmäſsige Handlung ungeſchehen zu machen; c) die Folgen einer unrechtmäſsigen Handlung zu heben.

2.

Wenn ich durch unzweydeutige Zeichen erkenne, der Andre beabſichtige eine unrechtmäſsige Handlung gegen mich, ſo übe ich Gewalt gegen ihn aus, um ſie zu verhindern. *(Jus praeventionis.)* Wenn der Andre die unrechtmäſsige Handlung wirklich anfängt, ſo halt ich ihn durch Zwang von der Vollbringung derſelben ab. *(Jus defenſionis.)*

Wenn ich alſo mit der hier möglichen Gewiſsheit vorausſehe, es wolle Jemand mir ein Gut nehmen, ſo ſetze ich ihm, um ihn abzuhalten, Gewalt entgegen; aber ich darf ihm keinesweges im Voraus ein eben ſo groſses Gut nehmen, um ſeine Handlung zu verhindern. Daher iſt das ſogenannte Recht der Sicherheit, *(Jus ſecuritatis.)* ohne Grund.

3.

Reden, wodurch die urſprüngliche oder erworbene Ehre des Andern ver-

verletzt worden, werden ungeschehen gemacht durch Wiederruf. Der Wiederruf darf erzwungen werden, ohne alle Hinsicht auf die äussern Folgen der die Ehre verletzenden Rede.

Zu dem Wiederrufe gehört nichts weiter, als die ausdrückliche Erklärung, dass man sich ohne Befugniss und zureichenden Grund eine ehrenrührige Aeusserung in Beziehung auf den Andern erlaubt habe. Diese allein kann der Unrechtleidende erzwingen, keinesweges aber irgend ein Zeugniss der Unbescholtenheit überhaupt, oder wohl gar eine Bitte um Verzeihung.

4.

Besteht die unrechtmässige Handlung in der Entreissung eines Gutes, und ist das Gut noch da, unverändert oder verändert, so darf der Beraubte es durch Gewalt zurücknehmen, und hat, im Fall das Gut durch den Andern verändert worden, keine Obliegenheit, den Werth der Veränderung zu ersetzen.

Niemand darf ein Gut, welches mein ist, willkührlich verändern; alle Handlungen, wodurch diess geschieht, sind unrechtmässig, und

der wahre Eigenthümer kann nicht gezwungen werden, das Gut wegen den Veränderungen dem unrechtmäſsigen Beſitzer zu überlaſſen, oder ihm für dieſelben einigen Erſatz zu geben. Von ſelbſt verſteht es ſich aber, daſs, wenn die Veränderungen ſich ohne Schaden von dem Gute trennen laſſen, der Eigenthümer ſich derſelben nicht bemächtigen darf.

Beſitzt der Andre aus dem geraubten Gute Vortheile, welche unabhängig von demſelben ihre für ſich beſtehende Exiſtenz haben, ſo daſs jenes Gut zugleich auch noch da iſt, ſo ſind es entweder:

a) Vortheile durch die zweckmäſsige Kraftanwendung des Andern. Hier fragt es ſich: 1) würde der Eigenthümer ſie auch haben erlangen können, und nach der Beſtimmung des Gutes, wirklich darauf hingearbeitet haben oder nicht? Würde er z. B. ſeinem Baume diejenige Wartung und Pflege gegeben haben, ohne welche er nicht hätte fortdauern und Früchte tragen können? 2) Iſt das Gut durch Entſtehung ſolcher Vortheile unvollkommner geworden, oder nicht? In beyden erſten Fällen darf der Eigenthümer die Vortheile in Beſitz nehmen; in den entgegengeſetzten hat er kein Recht darauf.

b) Vor-

b) Vortheile, entſtanden durch die Natur; 1) in ihrer beſtimmten, geſetzmäſsigen, ſich gleich bleibenden Wirkſamkeit; 2) durch zufälliges Wirken ihrer Kräfte. Im erſten Falle gehören die Vortheile dem Eigenthümer ohne alle weitere Rückſicht; im zweyten muſs der unrechtmäſsige Beſitzer, um ſich den Vortheil zueignen zu dürfen, beweiſen können, daſs ſich in dem Beſitze des Andern derſelbe Zufall gar nicht hätte zutragen kōnen. Kann er dieſes nicht beweiſen; der wahre Eigenthümer aber die Möglichkeit deſſelben Zufalls in ſeinem Beſitze darthun, ſo gehört der Vortheil dem wahren Eigenthümer. Kann aber der unrechtmäſsige Beſitzer jenen Beweiſs führen, ſo fragt es ſich immer noch: ob das Gut durch das zufällige Entſtehen eines Vortheils unvollkommner geworden oder nicht? Iſt das erſte, ſo gehört der Vortheil dem Eigenthümer, iſt das letzte, dem unrechmäſsigen Beſitzer.

c) Vortheile, entſtanden durch Natur und zweckmäſsige Kraftanwendung erhöht. Hier fragt es ſich: 1) Würde der Natur der Sache zu Folge, und in Gemäſsheit des ihm zukommenden Talentes der wahre Eigenthümer den Vortheil nicht eben

K 4 ſo

ſo erhöht haben? Oder läſst ſich vielleicht erweiſen, daſs dieſs nicht geſchehen wäre? 2) Läſst ſich die Erhöhung des Vortheils von dieſem ſelbſt trennen, oder wenigſtens beſtimmt angeben?

4.

Wenn das entriſſene Gut noch da iſt, aber in einem zum Nachtheile des Eigenthümers veränderten Zuſtande, den der unrechtmäſsige Beſitzer bewirkt hat; ſo darf der Eigenthümer entweder das Gut mit Erſatze für die Beſchädigung, oder für das ganze Gut, wenn er es gar nicht zurücknehmen will, Erſatz erzwingen.

5.

Wenn das entriſſene Gut überhaupt nicht mehr da iſt, und der Grund davon in dem unrechtmäſsigen Beſitzer liegt; ſo darf der Eigenthümer für daſſelbe Erſatz erzwingen.

6.

Der Eigenthümer allein beſtimmt den Werth ſeines Gutes, und er allein ſchätzt auch den Nachtheil, der aus der Veränderung des Zuſtandes deſſelben folgt.

Ich glaube, das Zwangsrecht auf Erſatz nicht unrichtig folgendermaſsen zu erweiſen. Jeder Eigenthümer iſt befugt, jedes Gut, welches ſein iſt, aus folgendem gedoppelten Geſichtspunkte zu betrachten, einmal, als ein individuelles Ding, welches dem Daſeyn und Weſen nach nur einmal gegeben iſt, und in ſo fern ſchlechterdings durch kein andres erſetzt werden kann, dann aber auch überhaupt als eines von denjenigen Mitteln für die Verfolgung ſeines Zweckes überhaupt, welche ihm ohne alle Einſchränkung untergeordnet ſind. Der unrechtmäſsige Entreiſser alſo erſcheint dem Eigenthümer ebenfalls aus einem gedoppelten Geſichtspunkte, er erſcheint ihm als ein ſolcher, der ihn eines individuellen Dinges beraubt hat, welches dem Daſeyn und Weſen nach nur einmal gegeben iſt, er erſcheint ihm aber zugleich auch überhaupt als ein ſolcher, der die Anzahl der ihm (dem Eigenthümer) ausſchieſslich zukommenden Mittel für ſeinen Zweck willkührlich und pflichtwidrig verringert hat. Aus dem erſten Geſichtspunkte betrachtet, denkt er ihn nach dem moraliſchen Geſetze als vollkommen verpflichtet, das entriſſene individuelle Ding wieder zurück zu geben, ſich berechtigt, im Fall der Weigerung, die Zurückgabe zu erzwingen. Iſt nun aber durch die Schuld des Andern das individuelle Ding entweder gar nicht mehr da, oder doch nur da in

 einem

einem nachtheilig veränderten Zuſtande, ſo kann der Eigenthümer den unrechtmäſsigen Entreiſser nicht als vollkommen verpflichtet denken, es *in natura* zu erſetzen, was unmöglich iſt; aber nun erſcheint jenem dieſer nach dem zweyten Geſichtspunkte als ein ſolcher, der überhaupt die Anzahl der ihm (dem Eigenthümer) ausſchieſslich zukommenden Mittel für ſeinen Zweck verringert hat; und nach dieſem Geſichtspunkte denkt jener dieſen als vollkommen verpflichtet, die Lücke auszufüllen, welche er durch unrechtmäſsigen Eingriff in die Sphäre der Mittel für ſeinen Zweck verurſacht hat, ſich aber als berechtigt, dieſe Ergänzung, im Fall der Weigerung, zu erzwingen. Durch einen ſolchen Erſatz wird keinesweges, wie Herr Hufeland annimmt, die Vollkommenheit des Eigenthümers vermehrt; denn wie kann man ſagen, daſs derjenige meine Vollkommenheit mehre, welcher die Summe der mir angehörenden Mittel für meinen Zweck, nachdem er ſelbſt ſie vermindert hat, in dem Maaſse wieder ergänzt, als er ſie vermindert hat?

Nach dieſem Erweiſe ergiebt ſich nun auch der Grund der Wahrheit des 6. §. Niemand, auſser dem Eigenthümer, kann und darf entſcheiden, wie viel ihm ein Gut, als Mittel für ſeinen Zweck, gelte. Er alſo allein beſtimmt das Aequivalent zum Erſatze.

7. Gü-

7.

Güter können aber auch mittelbar entriſſen werden, indem man ſeinen Mitmenſchen an Handlungen verhindert, wodurch er würde Güter erworben, erhalten, vervollkommnet haben, oder indem man ſelbſt Handlungen unternimmt, wodurch man es unmöglich macht, daſs der Andre durch Unterſtützung Andrer, gewiſſe Güter erwerbe, erhalte, vervollkommne, z. B. ihn verläumdet, Lügen verbreitet etc. In dieſen Fällen findet daſſelbe Zwangsrecht auf Erſatz Statt, welches nur eben bewieſen worden, wiefern nämlich der Eigenthümer mit Gewiſsheit darthun kann, daſs der Grund ſeiner Unfähigkeit, gewiſſe Güter zu erwerben, zu erhalten, zu vervollkommnen, in einer rechtswidrigen Handlung des Andern liege.

8.

Alle rechtmäſsige Gewalt muſs gegen das Unrecht in Proportion ſtehen, welches einem bevorſteht, oder ſchon angethan wird.

9.

Recht auf das Leben des Andern bekomme ich durch kein mir bevorſtehen-

ſtehendes oder ſchon angethanes Unrecht von ſeiner Seite.

Selbſt wenn der Andre ganz unzweydeutig den Angriff auf mein Leben wagt, bekomme ich dadurch bloſs die Befugniſs, mich ohne Rückſicht auf Erhaltung ſeines Lebens zu vertheidigen; aber ihm ſein Leben zu nehmen, darf mir nicht Zweck ſeyn, ſelbſt wenn es ihm Zweck iſt, mir das meinige zu entreiſsen.

Zehntes Kapitel.

Natürliche Gleichheit der Menſchen in Rückſicht der urſprünglichen Zwangsrechte.

1.

Da die bisher entwickelten urſprünglichen Zwangsrechte ſich unmittelbar aus dem Charakter der Perſönlichkeit des Menſchen ergeben, welcher Allen auf gleiche Weiſe zukommt; ſo folgt, daſs die Menſchen ſich einander, in Rückſicht der urſprünglichen Zwangsrechte, vollkommen gleich

gleich ſind. Und da kein urſprüngliches Zwangsrecht ganz veräuſsert werden kann; ſo folgt, daſs die Menſchen ſich in Rückſicht des Ganzen ihrer urſprünglichen Zwangsrechte auch jederzeit vollkommen gleich bleiben.

Wenn der Begriff der natürlichen Gleichheit ſo gefaſst wird, wie es in dieſem §. geſchehen; ſo ſcheint derſelbe gar keinem Zweifel ausgeſetzt zu ſeyn; die Gleichheit der Menſchen, in Rückſicht der urſprünglichen Zwangsrechte, iſt eben ſo gewiſs, als daſs alle Menſchen nach einem und demſelben Satze des Widerſpruchs denken. Die gewöhnlichen Einwürfe dagegen gründen ſich meiſtentheils auf Miſsverſtändniſs, und laſſen ſich mit Leichtigkeit widerlegen.

a) Die zufälligen Verſchiedenheiten der Menſchen, nach ihren geiſtigen und körperlichen Talenten, nach ihrer intellektuellen und moraliſchen Kultur, können nicht angeführt werden als Zweifelsgründe gegen die natürliche Gleichheit. Denn wie verſchieden auch im Beſondern ganz unleugbar die Menſchen ſind; ſo ſind ſie dennoch im Weſentlichen der Menſchheit einander vollkommen gleich. Wenn alſo erwieſen worden, daſs der Charakter der Perſönlichkeit zu dem Weſentlichen der Menſch-

Menſchheit gehört, und daſs ſich aus demſelben gewiſſe beſtimmte Rechte, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ergeben; ſo mögen die Menſchen noch ſo ſehr von einander in zufälligen Beſchaffenheiten abweichen, in Rückſicht auf jene Rechte ſind ſie ſich dennoch urſprünglich gleich.

b) Der Einwurf: „daſs ſich die urſprüngliche Gleichheit nur im Naturſtande gedenken laſſe, der Menſch aber im Naturſtande keinesweges fortdauern könne, ſondern in bürgerliche Geſellſchaft übergehen müſſe, wo denn alle Gleichheit wegfalle," iſt aus folgenden Gründen nichtig: 1) um ſich die Menſchen, als einander vollkommen gleich, nach den urſprünglichen Zwangsrechten zu denken, bedürfen wir der Vorſtellung eines Naturſtandes gar nicht, denn in welchem Zuſtande ſich die Menſchheit auch befinde, iſt ſie ſich im Weſentlichen immer gleich; 2) der Eintritt des Menſchen in die bürgerliche Geſellſchaft hebt die urſprüngliche Gleichheit in Rückſicht der Zwangsrechte unter den Menſchen nicht auf. Der Menſch behält ſeine Menſchheit, und mit ihr den vollkommnen Charakter ſeiner Perſönlichkeit, verliert alſo auch keines von denjenigen Rechten, die mit demſelben unabtrenn-

trennlich verknüpft ſind. Dieſs iſt ſo gewiſs, daſs, wenn man nur den Begriff eines urſprünglichen Zwangsrechtes richtig gefaſst hat, man ſehr wohl einſieht, daſs ſich die gänzliche Entreiſsung eines ſolchen auch nicht einmal denken laſſe.

In dem richtigen Begriffe der urſprünglichen Gleichheit der Menſchen liegt auch zugleich der Begriff der gleicnen urſprünglichen Freyheit aller Menſchen. Jener Begriff drückt nichts anders aus, denn, daſs alle Menſchen in gleichem Grade Zwecke an ſich ſind, keiner von dem Andern bloſs willkührlich zur Befriedigung ſeines eigennützigen Triebes gebraucht werden darf. Iſt nun aber jeder Menſch in dieſem Sinne nothwendig Perſon, ſo folgt, daſs er nur ſeinen Geſetzen unterworfen, von fremden unabhängig iſt. Der Satz alſo, daſs alle Menſchen frey gebohren ſind, bezeichnet nichts anders, als den mit der Menſchheit weſentlich verknüpften Charakter der Perſönlichkeit.

Faſſen wir urſprüngliche Freyheit des Menſchen in dieſem Sinne, ſo ſehen wir leicht ein, daſs ſie dadurch keinesweges aufgehoben wird, daſs Mannigfaltigkeit der Bedürfniſſe, Verſchiedenheiten der Talente und Kultur, den Menſchen von dem Men-

ſchen

schen abhängig machen. Jene Umstände können zwar den Menschen bewegen, sich selbst dem Andern gewissermaßen unter zu ordnen; aber keinem das Recht geben, sich den Andern wider seinen Zweck und Willen unterwürfig zu machen. Der Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hebt die wohlverstandene ursprüngliche Freyheit des Menschen nicht auf, man müßte denn das Aufhebung der ursprünglichen Freyheit nennen, wenn der Mensch seinen Willen auf den Zweck der Sicherung seiner äußern vollkommnen Rechte, und die Wahl der dafür nothwendigen Mittel richtet.

2.

Der Mensch kann keines seiner ursprünglichen Zwangsrechte im Ganzen veräußern; verschiedene aber kann er bis auf den Grad unwirksam lassen oder einschränken, wo er, wenn er über ihn hinaus gienge, dem Bewußtseyn seiner Persönlichkeit widersprechen, und sich zur bloßen Sache herabwürdigen würde.

3.

Es gehört zum Rechte des Menschen auf seine Freyheit wesentlich mit, daß der Mensch, seinem eignen Zwecke

Zwecke und Willen zu Folge, ſich bis auf einen gewiſſen Grad fremden Zwecken und Geſetzen unterordnen darf, in wie fern er dadurch dem Charakter ſeiner Perſönlichkeit nicht widerſpricht.

Eilftes Kapitel.

Rechte für Andre.

1.

Wenn mein Mitmenſch in einer ſolchen Verbindung mit mir ſteht, daſs die Verletzung ſeines Rechts auch zugleich als die des meinigen angeſehen werden muſs, ſo habe ich das Recht, gegen den unrechtmäſsigen Angreifer für Jenen Gewalt auszuüben.

2.

Alle übrigen ſogenannten Rechte für Andre gehören nicht in das Naturrecht, wie fern die Befugniſs zum Zwange, die der Dritte ſich zueignet, nicht von einem ſelbſt erlittenen Unrechte abhängt.

3.

Eben so wenig gehört in das Naturrecht die Beantwortung der Frage: ob der Mensch ein Recht habe, seinen Mitmenschen gewaltsam zu verhindern, sich unveräufserlicher Güter zu begeben. Wenn es auch ein solches Recht giebt, so hängt es doch keinesweges von einem selbst erlittenen Unrechte ab.

Zwölftes Kapitel.

Ueber die Kollisionen.

1.

Urrechte der Menschheit werden schlechterdings durch keine Kollision aufgehoben.

2.

Kein Mensch darf ein ursprüngliches Recht des Andern verletzen, um das seinige zu schützen.

3.

Alles sogenannte Nothrecht ist der moralischen Vernunft zuwider.

Ich

Ich darf alſo in keinem Falle ein Recht des Andern aufheben oder einſchränken, bloſs zu Schützung des meinigen. Selbſt, wenn es Erhaltung meines Lebens gilt, ſo darf ich wegen ihrer keinen Eingriff in die Rechte des Andern wagen, welcher mich nicht gefährdet.

Wenn man behaupten wollte, der Menſch könne, um ſein Leben zu retten, das Leben ſeines Mitmenſchen aufopfern, beſtimmt durch die Pflicht der Selbſterhaltung; ſo würde man ſich offenbar ſelbſt widerſprechen. Ich bin uneingeſchränkt verpflichtet, mein Leben zu erhalten, wegen des Charakters meiner Perſönlichkeit, und der unbedingten Würde meiner vernünftigen Exiſtenz. Aus demſelben Grunde aber muſs mir das Leben eines Jeden meiner Mitmenſchen heilig und unverletzlich ſeyn. Nähme ich an, die Tödtung eines Menſchen könne Mittel ſeyn, für die Erhaltung eines von ihm nicht angegriffenen Menſchen, ſo würde ich den widerſinnigen Gedanken hegen, es könne erlaubt ſeyn, ein vernünftiges Weſen als eine Sache zu behandeln, damit ein anderes als Perſon fortdaure.

Dieſem zu Folge, läſst ſich das berühmte Beyſpiel der beyden auf der Scheiter eines Schiffes im Meere befindlichen Menſchen, wovon nach der Beſchaffenheit der Scheiter, nur einer oder gar keiner erhalten werden kann,

 ſehr

ſehr leicht aus einander ſetzen. Sind Beyde nicht im Zuſtande des Bewuſstſeyns ihrer Vernunft, ſo iſt von Pflicht und Recht zwiſchen ihnen gar keine Rede, ihre Handlungen ſind indifferent. Vermögen ſie aber ihren Willen nach Vernunftgeſetzen zu beſtimmen, ſo wird jeder ſeine Verbindlichkeit einſehn, den Andern nicht hinunter zu ſtoſsen, weil unter keinem Umſtande Verurſachung des Todes meines Mitmenſchen ein erlaubtes Mittel meiner Selbſterhaltung ſeyn kann.

Dreyzehntes Kapitel.

Uebergang zum hypothetiſchen Naturrechte.

1.

Aus den urſprünglichen Rechten der Menſchheit ergiebt ſich das Recht, gewiſſe Handlungen zu vollbringen, durch welche für mich vollgültige Befugniſſe, und für meine Mitmenſchen, in Beziehung auf ſie, vollkommene Pflichten entſtehen; gewiſſe Handlungen, welche Rechte gründen

auf

auf freye Sachen, und andre, welche Rechte gründen auf Handlungen, Güter von Perfonen.

2.

Ich darf handeln in Gemäfsheit meines Urrechts auf Freyheit und des auf die freyen Sachen der wirklichen Welt; ich darf freye Sachen, nach Subftanz und Nutzung, meinem Willen allein, als Mittel zu feinen Zwecken, ausfchliefslich unterordnen.

3.

Ich darf meinem Urrechte auf Freyheit und Wahrhaftigkeit zu Folge Handlungen vollbringen, vermittelft welcher ich die Vereinigung meines Willens mit dem meines Mitmenfchen zu einem Zwecke beftimme.

4.

Aus dem Urrechte auf die Freyheit und auf die freyen Sachen der wirklichen Welt, ergiebt fich das Recht auf das Eigenthum.

5.

Aus dem Urrechte auf die Freyheit und die Wahrhaftigkeit ergiebt sich das Recht der Verträge.

6.

Das hypothetische Naturrecht also, welches vom Eigenthume und Vertrage handelt, hängt mit dem absoluten Naturrechte auf das innigste zusammen, und kann keine von diesem unabhängige Prinzipien haben.

Ende des absoluten Naturrechts.

IV.

Skitze einer Unterſuchung über die Gültigkeit der Teſtamente nach dem Naturrechte.

Die Frage, wegen der Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte, ist eine von denen, über welche die Stimmen noch bis jetzt auf eine widersprechende Weise getheilt sind, und über welche von beyden Seiten mehr durch Machtsprüche, als durch Gründe, entschieden wird. Gemeiniglich hält man diese Untersuchung für bloss theoretisch wichtig, wie fern es zur Vollkommenheit der Wissenschaft gehört, dieselbe für immer auf feste Resultate zurück zu führen. Allein unstreitig hat sie auch das grösste praktische Interesse. Sind die Testamente Einrichtungen, durch welche ausser dem Staate keine Verpflichtung und kein Recht entstünde, so ist es bloss eine Verbindlichkeit gegen den Staat, die Heiligkeit derselben auf keine Weise zu verletzen. Wer aber weiss, wie wenig Sinn die grosse Menge der Menschen für wahre Verbindlichkeit gegen den Staat hat, wie bey den meisten Verbindlichkeit gegen den Staat nichts anders als Zwang zur äussern Le-

galität ist, und wie demnach die Meisten, wenn sie nicht ein starkes Bewusstseyn moralischer, von aller Willkühr der Menschen unabhängiger Pflicht zurückhält, gegen die Gesetze handeln, so bald sie sich nur der Strafe entziehen zu können glauben; der wird gewiss zugestehen, dass es für die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft von dem grössten Einflusse ist, wenn die Unverletzlichkeit der Testamente auch aus den allgemeinen Rechtsprinzipien der Vernunft hergeleitet werden kann.

Von jeher erregte es mein Erstaunen, dass so viele historische sowohl als philosophische Juristen diese Sache mit einer Flüchtigkeit behandeln, welche man sich kaum bey den leichtesten wissenschaftlichen Fragen erlauben sollte, und sie wohl ohne alle gründliche Untersuchung vollkommen abthun zu können glauben. Es befremdete mich diess um so mehr, da ich von nichts inniger überzeugt seyn konnte, als dass man in die tiefsten Erforschungen des Vernunftrechts zurückgehen müsse, um die Frage wegen der Gültigkeit der Testamente zu einer gründlichen Entscheidung zu bringen.

Wenn ich mir unter einem Testamente die einseitige aber ausdrückliche Erklärung eines Eigenthümers denke, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle,

so

so scheint es bey der Beantwortung des vorliegenden Problems auf drey wichtige Fragen anzukommen:

1) Hat ein Eigenthümer das Recht, zu bestimmen, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle? Begründet dieses Recht, ein Zwangsrecht von Seiten dessen, zu welches Besten die Bestimmung geschieht, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen?

2) Hat eine einseitige Erklärung, daſs man ein Eigenthum einem Andern überlassen wolle, ohne Erklärung der Einwilligung von der Seite dieses, Gültigkeit?

3) Hat eine Willenserklärung in Beziehung auf Uebergang des Eigenthums auf einen Andern, Gültigkeit, wenn man sich die Freyheit vorbehält, seinen Willen noch ändern zu können?

I.

Wenn die Frage ist: „ob ein Eigenthümer das Recht habe, zu bestimmen, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, und ob dieses Recht ein

Zwangs-

Zwangsrecht von Seiten deſſen begründe, zu welches Beſten die Beſtimmung geſchieht, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menſchen?“ ſo ſieht Jeder, daſs die Beantwortung dieſer Frage in der Theorie des Eigenthumsrechtes ſelbſt liegt, und in dem Maaſse mehr oder weniger richtig erfolgt, als man wahre oder unwahre Prinzipien des Eigenthumsrechtes zum Grunde legt.

Folgende ſind die wichtigern Gründe, nach welchen die Leugner der Gültigkeit der Teſtamente nach dem Naturrechte die aufgeſtellte Frage verneinend beantworten:

a) Mit dem Eigenthumsrechte iſt zwar das Recht einer vollkommen freyen Diſpoſition über das Seine verknüpft, allein dieſes Recht geht nicht über die Grenzen des zeitlichen Lebens hinaus; — weil es unvernünftig ſeyn würde, zu beſtimmen, daſs etwas, unſres Willens wegen, von unſern Mitmenſchen geſchehen oder nicht geſchehen ſolle, zu einer Zeit, wo wir aufgehört haben, Perſonen in der wirklichen Welt zu ſeyn;

b) weil es unvernünftig ſeyn würde, zu beſtimmen, daſs etwas, unſers Willens wegen, von unſern Mitmenſchen geſchehen oder nicht geſchehen ſolle, zu einer Zeit, wo

wo wir alles phyſiſchen Vermögens ermangeln, unſern Willen durchzuſetzen.

c) Diſpoſition über Eigenthum geht vernünftiger Weiſe nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, alles Eigenthums fähig zu ſeyn.

d) Diſpoſition über Eigenthum geht vernünftiger Weiſe nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, alles Beſitzes fähig zu ſeyn.

e) Diſpoſition über Eigenthum geht vernünftiger Weiſe nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, Bedürfniſs des Zeitlichen zu haben.

f) Nach dem Tode eines Menſchen ſind ſeine Güter *res nullius*.

g) Alle Ungerechtigkeit kommt, nach Kantiſchen Prinzipien, darauf hinaus, daſs ich mein vernünftiges Mitweſen als Mittel für meinen beliebigen Zweck behandle. Wenn ich aber immer Teſtamente breche, ſo behandle ich dadurch niemand als Mittel für meinen beliebigen Zweck.

a.

Allerdings hört der Menſch mit dem Tode auf, als Perſon in der wirklichen Welt zu erſcheinen; es iſt aber nicht abzuſehen, wie daraus folgen ſolle, daſs es unvernünftig ſey, wenn der Menſch in einem Zeitpunkte

punkte, wo er noch perſönliches Mitglied der Welt iſt, in Beziehung auf Dinge, welche ſeiner Perſönlichkeit, als Mittel zu Zwecken, uneingeſchränkt untergeordnet ſind, beſtimmt, was, ſeines Willens wegen, von ſeinen Mitmenſchen geſchehen dürfe oder nicht dürfe. Von Seiten deſſen, welcher dieſs beſtimmt, enthält dieſe Beſtimmung keinen Widerſpruch gegen die Vernunft. Von Seiten der übrigen Menſchen widerſtreitet es eben ſo wenig der Vernunft, ſich durch jene Beſtimmung berechtigen und verpflichten zu laſſen. Die Beſtimmung würde von Seiten des Beſtimmenden vernunftwidrig ſeyn, wenn die Maxime, welcher er folgt, indem er beſtimmt, als allgemeines Geſetz weder gedacht noch gewollt werden könnte, und den unwandelbaren Grundſätzen der Vernunft über alle Befugniſs und alles Dürfen des Menſchen widerſpräche. Von Seiten der übrigen Menſchen würde es vernunftwidrig ſeyn, ſich durch eine Maxime dieſer Art berechtigen oder verpflichten zu laſſen. Die Maxime, ich dürfe beſtimmen, auf wen nach meinem Tode das Eigenthum meiner Güter übergehen ſolle, würde dann als allgemeines Geſetz weder gedacht noch gewollt werden können, wenn eine Welt vernünftig-ſinnlicher Weſen, in welcher jedes nach derſelben handelte, und ſie zugleich als allgemeines Geſetz anſähe, innerlich widerſprechend wäre. Dieſs iſt aber ſo wenig der

Fall,

Fall, daſs vielmehr vernünftig - ſinnliche Weſen in Widerſpruch mit ſich ſelbſt geriethen, wenn ſie leugneten, es könne eine ſolche Welt gar kein Gegenſtand des Denkens und Wollens ſeyn. Das Recht auf Eigenthum folgt aus dem urſprünglichen Rechte des Menſchen auf Freyheit in der Aeuſserung ſeiner Vermögen, und dem ebenfalls urſprünglichen Rechte auf die Sachen der wirklichen Welt. So wie dieſes Recht ſich, als Recht, nicht gründet auf Bedürfniſs, auf Ergreifung, auf phyſiſche Stärke, ſo iſt das in demſelben enthaltene Diſpoſitionsrecht durch keine Grenzen der Zeit eingeſchränkt; ich darf über das Meine ſo weit hinaus Verfügung treffen, als ich mit meinen der Vernunft gemäſsen Entwürfen reichen kann; und wie fern jedes andre vernünftig - ſinnliche Weſen dieſes mein Recht in dieſer Ausdehnung anerkennen muſs; ſo iſt jedes verpflichtet, eine meinem Rechte gemäſse Diſpoſition zu reſpektiren. Daſs man aber dieſem ſeinem Rechte gemäſs handelt, kann nicht gemisbilliget werden; denn es ſtimmt ſehr wohl mit der Vernunft zuſammen, ſeinem Willen in Betreffe der demſelben rechtmäſsig untergeordneten Dinge den dauerndeſten und ausgebreiteteſten Einfluſs zu verſchaffen.

Die Evidenz dieſer Sätze würde leichter und allgemeiner anerkannt werden, wenn nicht

ſo Viele noch ganz falſche Begriffe von den wahren Gründen einer Berechtigung und Verpflichtung hätten, nicht ſo Viele die rechtliche Natur des Eigenthums gar nicht kennten. Allein nach dem Geſichtspunkte nicht Weniger, hängt die Gültigkeit einer Berechtigung oder Verpflichtung, durch die Handlung eines Menſchen, ganz oder doch groſsentheils von dem phyſiſchen Vermögen deſſelben ab, ſeinen Zweck, im Fall der Nothwendigkeit, mit Gewalt durchzuſetzen, und man hält es für widerſprechend, daſs ein Menſch berechtigen oder verpflichten könne, welcher unfähig iſt, den Uebergang eines Rechts auf den Andern allenfalls gewaltſam auszuführen, und die Befolgung der Pflicht von denen, welche verpflichtet worden, zu erzwingen. Man bedenkt alſo nicht, daſs der Grund jeder wahren Berechtigung und Verpflichtung in den Geſetzen der Vernunft liegt, welche unwandelbar ſind, und ſich nach phyſiſchen Verhältniſſen keineswegs beſtimmen und modificiren laſſen. Was das Eigenthum betrift, ſo wird es beynahe noch durchgängig aus falſchen Gründen abgeleitet, und dann ſehr natürlich mit dem Beſitze verwechſelt. Zueignen heiſst, eine Sache, nach Weſen und Nutzung, ſeinem Willen, als Mittel für deſſelben Zwecke, ausſchlieſslich unterordnen; in Beſitz nehmen heiſst, eine Sache in dasjenige Verhältniſs gegen ſeine Kräfte ſetzen, wo

man ſich ihrer, als Mittel für ſeine Zwecke, ausſchlieſslich bedienen kann; der Anfang davon iſt die Ergreifung; nimmt die Sache wirklich jenes Verhältniſs ein, dann beſitzt man ſie. Der Begriff der Zueignung drückt alſo bloſs eine Richtung des Begehrungs- und Vorſtellungsvermögens aus; der Begriff der Beſitznehmung eine Richtung und Aeuſserung der phyſiſchen Kräfte. Eine Sache kann alſo mein Eigenthum ſeyn, ohne daſs ich ſie beſitze, und ich kann eine Sache im Gegentheil beſizzen, ohne daſs ſie mir als Eigenthum zugehöre. Alle Rechte, welche mit dem Eigenthumsrechte verknüpft ſind, müſſen ſich aus dem bloſsen reinen Begriffe des Eigenthums ſelbſt ergeben, und das Recht über Eigenthum zu diſponiren, folgt lediglich aus ſelbigem, ohne irgend eine Hinſicht auf den Beſitz. Wenn Recht auf Eigenthum aus dem Beſitze entſpränge, ſo würde das Recht, über ſein Eigenthum zu diſponiren, auf die Zeit des möglichen Beſitzes eingeſchränkt ſeyn, da es aber aus dem Rechte entſpringt, Sachen, nach Subſtanz und Nutzung, ſeinem Willen, als Mittel für deſſen Zwecke, ausſchlieſslich unterzuordnen, ſo geht das Recht, über das Seine zu diſponiren, über die Gränzen des möglichen Beſitzes hinaus. — Sonderbar, daſs man nicht bemerkt, daſs, wenn das Recht, über das Seine zu diſponiren, nur bis an die Gränzen

des eignen zeitlichen Lebens reichte, auch das Recht, welches durch einen Verkauf- oder Schenkungsvertrag auf den Andern übergeht, nur bis zu dem Tode des Verkäufers oder Schenkers gültig seyn könnte. Bey einem Verkauf- oder Schenkungsvertrage lasse ich ein Recht von mir auf den Andern übergehn, kann aber natürlich nicht mehr Recht auf den Andern übergehen lassen, und dieser nicht mehr übernehmen, als ich dessen habe. Läge nun im Eigenthumsrechte bloss ein auf die Grenzen dieses Lebens eingeschränktes Dispositions-recht, so würde folgen, dass wenn ich ein Eigenthum verkaufte oder verschenkte, das dadurch entstehende Eigenthumsrecht dessen, der mir abkaufte, oder mein Geschenk übernahm, alsobald aufhörte, wenn ich stürbe. Diess zu behaupten ist aber noch Niemanden in den Sinn gekommen. Denn es fällt in diesen Hinsichten einem Jeden sonnenklar in die Augen, dass das Recht, über das Seine zu verfügen, dem wahren Eigenthümer ganz uneingeschränkt zukommt.

2.

Wenn man sagt: „die Disposition „über das Seine sey auf die Grenzen „des zeitlichen Lebens eingeschränkt, „weil es unvernünftig seyn würde, „zu bestimmen, was unsres Willens

„we-

„wegen von unfern Mitmenfchen ge-„fchehen dürfe oder nicht dürfe, zu „einer Zeit, wo wir alles phyfifchen „Vermögens ermangeln, unfern Wil-„len mit Gewalt zu realifiren"; fo wird Jeder, welcher etwas genauer nachdenkt, die Bündigkeit in der Verknüpfung diefer Sätze vermiffen. Unvernünftig würde eine folche Beftimmung nur dann feyn, wenn fie den allgemeinen Grundfätzen der Vernunft über Befugnifs und Recht widerfpräche. Diefs ift aber fo wenig der Fall, dafs ich vielmehr, wenn ich, nach Grundfätzen der Vernunft, in Beziehung auf was es auch fey, beftimme, was meine Mitmenfchen, meines Willens wegen, dürfen oder nicht dürfen, gar nicht einmal Hinficht darauf nehmen darf, ob ich meinen Willen auch durch Gewalt werde realifiren können oder nicht; eine Hinficht, welche auf die Beftimmung von Recht und Unrecht nicht den mindeften Einflufs hat. Das Recht, über fein Eigenthum zu difponiren, ift von dem phyfifchen Vermögen, diefes Recht durchzufetzen, ganz verfchieden, und völlig davon unabhängig. In gänzlicher Ermangelung von dem letztern dauert das erfte unverändert fort. Ein Krüpel, deffen Hände und Füffe abgehauen find, darf fein Eigenthum an Andre übergehen laffen wie er will, und die übrigen Menfchen müffen feine Verfügung refpektiren, obwohl fie von

 ihm

ihm durch Gewalt schlechterdings nicht durchgesetzt werden kann.

3.

Der dritte Einwurf ruht ganz auf jenem, immer noch, leider! sehr gemeinen ὕστερον πρότερον der Naturrechtslehrer, und noch mehr der historischen Juristen, nach welchem man das Eigenthumsrecht auf Besitz gründet. Allein aller rechtmäfsige Besitzt setzt rechtmäfsige Zueignung voraus, und das im Eigenthumsrechte enthaltene Recht der freyen Disposition über das Seine folgt nicht aus dem Besizze, sondern aus der Natur eines Eigenthums selbst. Wenn dem also ist, so erhellet nicht, warum ein Eigenthümer nicht sollte vollkommen rechtsgültig erklären können, auf wen das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, zu der Zeit, wo aller mögliche Besitz für ihn aufhört. Die Unmöglichkeit des eigenen Besitzes zu dieser Zeit, hebt die Gültigkeit der, den Uebergang des Eigenthums an einen Andern betreffenden, ausdrücklichen Willenserklärung des wahren Eigenthümers nicht auf.

4.

Der vierte Einwurf ruht auf jener falschen Theorie des Eigenthumsrechtes, nach welcher man es vom Bedürfnisse ableitet. Allein obwohl Bedürfnifs die Ausübung von Rechten ver-

veranlaſſen kann, ſo können doch nicht die Rechte ſelbſt in Bedürfniſſen gegründet ſeyn. Der Menſch bedarf unſtreitig des Eigenthums; daraus folgt aber bloſs eine phyſiſche Nothwendigkeit deſſelben, keinesweges ein damit verknüpftes Recht. Recht auf Eigenthum folgt aus den Urrechten des Menſchen auf Freyheit, in der Aeſserung ſeiner Vermögen, und auf die Sachen der wirklichen Welt; und das im Rechte auf das Eigenthum enthaltene Recht der freyen Diſpoſition iſt keinesweges auf die Zeit eingeſchränkt, wo der Menſch Bedürfniſs des Eigenthumes hat.

5.

Nichts iſt gewöhnlicher, als daſs Naturrechtslehrer und hiſtoriſche Juriſten die ganze Frage, wegen der Gültigkeit der Teſtamente, dadurch zu beantworten glauben, daſs ſie die Güter des Menſchen nach dem Tode für *res nullius* erklären. Einer derſelben ſagt drollig genug: „teſtiren heiſse einen Vogel auf den Fall „verſchenken, da er weggeflogen ſeyn würde." Ich kenne wenig ſo auffallende *petitiones principii* unter den philoſophiſchen Meynungen, als es dieſe iſt. Die Frage iſt: ob, wenn der Eigenthümer teſtirt hat, ſeine Güter dem, zu deſſen Beſten teſtirt worden, gehören, oder *res nullius* ſeyen; und die Antwort iſt: ſie ſind *res nullius*; denn ſie ſind *res nullius*!

 6. Wenn

6.

Wenn wirklich bewiesen worden, daſs jeder Eigenthümer ein Recht habe, wegen des Seinen über die Grenzen des Lebens hinaus zu diſponiren, und daſs alſo ein jeder Eigenthümer auch vollkommen rechtsgültig beſtimmen könne, auf wen nach ſeinem Tode das Eigenthum ſeiner Güter übergehen ſolle; ſo ſcheint es ganz offenbar, daſs derjenige, welcher ein Teſtament bricht, einerſeits dasjenige vernünftige Weſen, welches teſtirte, nicht als Zweck an ſich anerkennt, vielmehr ſich eine pflichtwidrige Verletzung des rechtmäſsigen Willens deſſelben zur Realiſirung der Zwecke ſeines Eigennutzes erlaubt, andrerſeits denjenigen, zu deſſen Beſten teſtirt worden, geradezu als Mittel für ſeine beliebige Abſicht behandelt, indem er dasjenige an ſich reiſst, was, vor ausdrücklicher Erklärung der Nichtannahme von der Seite deſſelben, von keinem andern Menſchen ſich zugeeignet werden konnte, und, nach ausdrücklicher Erklärung der Annahme von ebendeſſelben Seite, ihm als Eigenthum zufiel.

Ob ich bey einer gewiſſen Handlung ungerecht gegen meine Mitmenſchen handle, beruht lediglich auf der Beſchaffenheit der Maxime, welche ich befolge. Iſt dieſe ſo beſchaffen, daſs mein vernünftiges Mitweſen in ihr zugleich als Zweck an ſich gilt, ſo iſt meine Handlung gewiſs gerecht. Wird aber in meiner

Maxi-

Maxime mein vernünftiges Mitwefen nur als Sache gedacht, nicht mit dem Charakter und den Rechten feiner Perfönlichkeit, fo folgen aus ihr blofs ungerechte Handlungen. Diefes Prinzip betrift eben fowohl die Todten als die Lebendigen, und es giebt eben fo ftrenge Pflichten der Gerechtigkeit gegen die erftern, als gegen die letztern. Wie fehr auch ein fcharffinniger Freund von mir lachen konnte, da ich im Feuer des Gefprächs über diefen Gegenftand mir die Aeufserung entgehen liefs: „die jetzt lebenden Menfchen feyen dem Markus Tullius Cicero Pflichten fchuldig;" fo bin ich doch überzeugt, dafs die Vorausfetzung, welche diefer Aeufserung zum Grund liegt, vollkommen wahr ift. Verletzung der Rechte eines Menfchen nach dem Tode läfst fich nur denken: a) in Beziehung auf feine Ehre, welche der fpäteften Nachwelt heilig feyn mufs; b) in Beziehung auf die Verfügungen, die er wegen des Seinen getroffen hat. Er hatte, nach dem Umfange des Eigenthumsrechtes, die Befugnifs, diefe Verfügungen zu treffen, und begründet, vermittelft derfelben, Pflichten und Rechte feiner Mitmenfchen. Diefe können jene Verfügungen nur nach Maximen aufheben, in welchen der Verftorbene nicht als Zweck an fich gilt, alfo nur ungerechter Weife.

Die bisher geprüften Einwürfe gegen die Gültigkeit der Teſtamente nach dem Naturrecht, ſcheinen mir unter allen die wichtigſten. Andre laſſen ſich leichter widerlegen. Ich führe noch zwey an:

7.

Das Naturrecht kann von Teſtamenten eigentlich gar nichts wiſſen. Sie ſind eine Erfindung der Griechen, von welchen ſie die Römer überkommen haben.

Hierauf erwiedre ich: Man unterſcheide bey dem Teſtamente diejenigen Förmlichkeiten, wodurch Teſtamente in bürgerlichen Geſellſchaften auf mannigfaltige Weiſe beſtimmt werden, von dem Weſentlichen der Sache ſelbſt, nach welchem ich bey einem Teſtamente a) ausdrücklich erkläre, wem nach meinem Willen das Eigenthum meiner Güter nach meinem Tode zufallen ſolle, b) mir vorbehalte, meinen Willen vor meinem Tode noch ändern zu können; c) keine Einwilligung des Andern verlange, ſondern nur auf den Fall beſtimme, daſs er wolle. Eine Verfügung dieſer Art aber, ſetzt keinesweges bürgerliche Geſellſchaft und Staat voraus, ſondern kann im auſsergeſellſchaftlichen Zuſtande ſehr wohl Statt finden. Eine Verfügung dieſer Art ergiebt ſich von ſelbſt aus den Verhältniſſen der Men-

ſchen

schen zu einander, und man kann sie eben so wenig eine Erfindung nennen, als Versprechungen, Schenkungen, Verträge, Erfindungen sind. Die Förmlichkeiten sind erfunden worden, auf sehr abweichende Weise; das Wesen der Sache ist im menschlichen Willen und dem Eigenthumsrechte gegründet, und, ohne ein Wort von der Geschichte des bürgerlichen Rechts zu wissen, muss jeder denkende Kopf bey Erforschung des Eigenthumsrechtes auf den Begriff des Testaments und die Frage, wegen der Gültigkeit derselben, nach Grundsätzen der Vernunft, treffen.

8.

Bey einem Testamente fehlt die Uebergabe, *(traditio)* und da durch diese erst der Uebergang eines Eigenthums an einen Andern vollendet wird, so können testamentarische Verfügungen an sich kein Recht begründen.

Hierauf erwiedre ich: Die Uebergabe gehört, nach dem natürlichen Rechte, schlechterdings nicht wesentlich zur Uebertragung des Rechts auf Eigenthum; und vollendet keinesweges den Uebergang eines Eigenthums an einen Andern. Das Eigenthum eines Menschen kann an einen Andern nur unter der Bedingung übergehen, dass Jener erkläre, er wolle es; willigt Dieser ein, so ist der Uebergang

des Rechts geſchehn, und es bedarf weiter keiner Handlung von der Seite Jenes; erklärt Jener ſeinen Willen, daſs ſein Eigenthum an einen Andern übergehe, wenn er es anzunehmen geſonnen ſey, was Dieſer aber vor ſeinem Tode nicht erklären ſolle, ſo iſt die Uebertragung des Rechtes vollkommen, keine Handlung weiter nöthig; die übrigen Menſchen müſſen die Erklärung von dieſem abwarten, und enthält dieſe Einwilligung, ſo erfolgt nun der Uebergang des Rechtes auf ihn, ohne alle Uebergabe.

Niemand würde daran denken, daſs die Uebergabe den Uebergang des Eigenthumsrechtes auf einem Andern vollende; a) wenn nicht ſo Viele des Begriffes vom wahren Weſen des Rechtes auf Eigenthum gänzlich ermangelten, eines Begriffes, welcher von Beſitznehmung und Beſitz völlig unabhängig iſt; Eigenthumsrecht kann durch den bloſsen Willen des Andern auf mich übergehen, ohne daſs ich dadurch auch nur den Anfang des Beſitzes mache. Ja, er kann vielleicht die Sache ſelbſt nicht beſitzen, alſo auch gar nicht übergeben können, und dennoch wird ſie durch ſeine Erklärung, daſs ſie mein ſeyn ſolle, zu meinem vollendeten Eigenthume. Uebergabe iſt nichts anders, als die vom Veräuſserer ſelbſt bewirkte Entlaſſung einer veräuſserten Sache aus ſeinem Beſitze in den Beſitz deſſen, an welchen ſie veräuſsert wor-

worden. Ehe die Uebergabe erfolgen kann, ist schon das Recht übergegangen; b) wenn es nicht für so Viele, welche das Civilrecht bloſs historisch betreiben, endlich ganz unmöglich würde, sich für den Gesichtspunkt des Naturrechts zu orientiren.

Nach allem bisher Gesagten wird man leicht ermessen, wie ich selbst die erste Frage beantworte, welche nicht bloſs die Gültigkeit der Testamente, sondern auch die Grenzen der Gültigkeit aller Schenkungs- und Verkaufsverträge betrift:

A.

Im Rechte auf Eigenthum ist enthalten ein Recht der vollkommen freyen Verfügung über das Seine, welches durch keine Grenzen der Zeit eingeschränkt ist.

Beweiſs. Das Recht auf Eigenthum überhaupt beruht auf dem Rechte des Menschen auf Freyheit in der Aeuſserung seiner Vermögen, und dem Rechte des Menschen auf die Sachen der wirklichen Welt, zweyen ursprünglichen, unmittelbar aus dem Charakter der Persönlichkeit folgenden Rechten. Aus diesen Rechten allein ergiebt sich ohne weitere Hinsicht, daſs der Mensch bestimmtes Eigenthum erwerben dürfe. Die Natur der wahren Zueignung besteht darin, daſs ich

ich eine Sache nach Subſtanz und Nutzung meinem Willen, als Mittel für deſſen Zwecke, ausſchlieſslich unterordne, und da das Recht auf Zueignung in dieſem Sinne bloſs aus den Urrechten auf freye Anwendung ſeiner Vermögen, und dem auf die Sachen entſpringt, keinesweges von den Bedürfniſſen des zeitlichen Lebens, der Bemächtigung oder Stärke abhängt; ſo iſt in jenem Rechte ein durch keine Grenzen der Zeit eingeſchränktes Verfügungsrecht über das Seine enthalten.

B.

Wenn in dem Rechte auf Eigenthum ein durch keine Grenzen der Zeit eingeſchränktes Recht der vollkommen freyen Verfügung über das Seine enthalten iſt, und davon nicht getrennt werden kann, ſo folgt daraus, aber auch nur daraus allein: a) daſs jeder Eigenthümer bey ſeinen Lebzeiten ein eben ſo uneingeſchränktes Recht des Eigenthums auf ein Gut an einen Andern, ohne alle Gegenleiſtung, durch Schenkung, mit Gegenleiſtung, durch Tauſch und Verkauf übergehen laſſen kann, und daſs das Eigenthumsrecht, welches der bekommt, der das Geſchenk, den Tauſch, den Verkauf, annahm, von der Dauer und

und den Grenzen des Lebens des vorigen Eigenthümers völlig unabhängig ist; b) dafs jeder Eigenthümer Verträge schliefsen darf, wodurch der Uebergang des Eigenthums seiner Güter an Andre, auf den Fall des Todes rechtsgültig bestimmt wird; c) dafs jeder Eigenthümer auch einseitig erklären darf, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, und dafs dadurch Zwangsrechte für den entstehen, den die Erklärung betrift, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen, wenn es sich zeigen läfst, dafs die Ermangelung der Einwilligung die Gültigkeit der Erklärung nicht aufhebt; eine Frage, zu deren Beantwortung ich eben jezt übergehe.

2.

Die Frage: Ob die einseitige, aber ausdrückliche Erklärung, dafs ein Eigenthum von uns nach unserm Tode an einen Andern übergehen solle, ohne Erklärung der Einwilligung von der Seite Dieses, Gültigkeit habe; ist in der That leichter zu beantworten, als Viele glauben. Einwiligung ist zur Begründung eines Rechtes durch ein Versprechen unumgänglich nöthig, wenn der Versprechende selbst

die Einwilligung als Bedingung der Gültigkeit ſeines Verſprechens anſieht, und ſie erwartet. Wenn aber der Verſprechende ſelbſt die Einwilligung vor einem gewiſſen Zeitpunkte nicht erfolgt wiſſen will, und bloſs erklärt, daſs, im Falle zu ſelbigem Zeitpunkte der Andre einwilligen werde, das Eigenthumsrecht über einen gewiſſen Gegenſtand auf ihn übergehen ſolle; ſo hebt die Ermangelung der Einwilligung vor dieſem Zeitpunkte, die Gültigkeit der Erklärung des Verſprechenden nicht auf. Der Eigenthümer hat als Eigenthümer, nach dem im Eigenthumsrechte enthaltenen Verfügungsrechte, die vollkommene Befugniſs, zu beſtimmen und zu erklären, auf wen ein Eigenthum von ihm übergehen ſolle, ohne wiſſen zu wollen, ob dieſer es annehme, bloſs auf den Fall, daſs er es thue; und dieſe ſeine Erklärung begründet für Selbigen ein Zwangsrecht, für die übrigen Menſchen vollkommene Verpflichtung, jenes Gut als kein freyes, Niemanden gehöriges, anzuſehn und zu behandeln. Wenn demnach ein Eigenthümer einſeitig erklärt, auf wen nach ſeinem Tode das Eigenthumsrecht über ſeine Güter übergehen ſolle, auf den Fall, daſs er dann geſonnen ſey, es anzunehmen; ſo hat der Wille jenes Teſtators dadurch für dieſen ein vollkommenes Recht begründet, welches nur er ſelbſt, (der Teſtator,) ſonſt niemand aufheben kann, welches, wenn dieſes nicht geſchehen,

hen, mit allen ſeinen wirkſamen Folgen nach Jenes Tode auf den Andern übergeht, ſo bald er annimmt, und welches den übrigen Menſchen ſo unverletzlich ſeyn muſs, daſs ſie die Güter des Verſtorbenen nur dann für frey und Niemanden gehörig anſehen, wenn der, dem ſie durch das Teſtament beſtimmt ſind, ſeine Nichteinwilligung in den Willen des Verſtorbenen erklärt, dann aber für ſein vollkommenes Eigenthum, wenn er annimmt.

C.

Die dritte Frage: Ob die einſeitige Erklärung unſres Willens, auf wen nach unſerm Tode das Eigenthumsrecht auf unſre Güter übergehen ſolle, Gültigkeit haben könne, da wir uns doch damit die Freyheit noch vorbehalten, unſern Willen vor unſerm Tode noch zu ändern? beantwortet ſich eben ſo leicht, als die Vorige. Wer ſeinen Willen in dieſer Beziehung auf ſolche Weiſe erklärt, erklärt zugleich, daſs ſeine Willenserklärung, im Fall er ſelbſt ſie nicht aufhöbe, für feſt anzuſehen ſey. Daſs er ſich das Recht vorbehält, ſeinen Willen noch ändern zu können, beſtimmt bloſs ſeine Freyheit für etwanige andre Verfügung, hebt aber keinesweges die Pflicht der übrigen Menſchen auf, ſeinen Willen zu reſpektiren. Die Diſpoſition, die Er bey ſeinem Leben noch ändern konnte, ſteht nach ſeinem Tode,

de, da er ſie nicht änderte, und eben dadurch die Fortdauer ſeiner Willensbeſtimmung ganz unzweydeutig ausdrückte, für ſeinen Erben, und für die übrigen Menſchen feſt.

Nach allen dieſen Gründen halte ich den zwar einſeitig aber ausdrücklich erklärten letzten Willen eines Menſchen, in Beziehung auf Eigenthum, nach dem Rechte der Vernunft, für vollkommen gültig. Nichts kann die Verpflichtung der übrigen Menſchen, Teſtamente nicht zu verletzen, aufheben, als die Einſicht, daſs durch eine Diſpoſition dieſer Art, Rechte andrer Menſchen, ſie ſeyen nun in Verbindung oder einzeln, gekränkt werden. Dann iſt das Teſtament an ſich ſchon null und nichtig, denn der Teſtator durfte nicht gegen das Recht andrer Menſchen teſtiren. Der Staat kann ein Teſtament für ungültig erklären, wenn durch Realiſirung deſſelben ſein Wohlſtand in Gefahr geriethe; denn der Teſtator durfte ſchlechterdings keine Verfügung treffen, durch welche dieſs geſchehen könnte. Ich enthalte mich indeſſen der weitern Verfolgung dieſer Ideen, und äuſsere nur noch den Wunſch, daſs gegenwärtiger Aufſatz keine andern als ſolche Beurtheiler finde, welche fähig ſind, mich zu verſtehen.

V.

Philosophische Grundsätze über die Nachahmung der landschaftlichen Natur in Gärten.

Unerachtet der vielen und mannigfaltigen Verſuche der gebildeteſten Nationen über die Theorie der ſchönen Künſte, iſt es bis jetzt dennoch in Beziehung auf keine derſelben beynahe ausgemacht, worin ihre Vollendung und höchſte Schönheit beſtehe. Dichtkunſt, Tonkunſt, bildende Kunſt, Gartenkunſt, Tanzkunſt wetteifern in ihren Werken, unſrer Seele ein Vergnügen zu bereiten, welches an ſich ädel, und noch ädler durch ſeine Verwandtſchaft mit jedem höhern Intereſſe der Menſchheit iſt. Allein dieſes Vergnügen hat ſeine Grade und Arten, entſteht mehr oder weniger ſtark, mehr oder weniger rein, mehr oder weniger ädel, je nachdem die Kräfte des Genies mit mehr oder weniger Begeiſterung, mehr oder weniger harmoniſcher Stimmung, für Wahrheit, Güte und Schönheit, gewirkt haben, und, wenn wir in dieſen Hinſichten die Stufenleiter möglicher Vollkommenheit verfolgen, ſo treffen wir endlich auf ein Ideal des

ſtärkſten, reinſten und ädelſten Vergnügens, welches eine Kunſt durch ihre Bildungen gewähren kann. Allein, weit entfernt, daſs man über das höchſte Schöne irgend einer Kunſt in der philoſophiſchen Welt einig ſeyn ſollte, weichen vielmehr die Meynungen hierin auf das ſonderbarſte von einander ab. Bey keiner zeigt ſich dieſs auffallender, als bey der Gartenkunſt, einer Kunſt, die um ſo liebenswürdiger iſt, in je innigerer Harmonie ſie gegen die Natur ſelbſt ſteht. Wenn bey jeder andern ſich die Meynungen gewiſſermaaſsen nähern, ſo hat ſie das Eigene, daſs zwey geradezu entgegengeſetzte Theorieen ihre vielen und ſcharfſinnigen Vertheidiger haben; zwey Theorieen, wovon die eine die höchſte Vollendung der Gartenkunſt, in einem gänzlichen Widerſpruche des Charakters ihrer Werke gegen die Form der Natur ſelbſt, die andre im Gegentheile in einer uneingeſchränkten Uebereinſtimmung eben derſelben mit der Natur zu finden glaubt; die Theorie der geometriſchen Regularität und die Theorie der Nachahmung der rohen Natur. Alle Bemühungen derjenigen, welche die Wahrheit in der zwiſchen beyden Extremen liegenden Mitte ſuchen, und die wahre Schönheit eines Gartens in der Vereinigung von Regelmäſsigkeit und Nachbilden der Natur ſetzen, haben noch bis jetzt keine Vereinigung jener Theorieen bewirken können.

Ich

Ich glaube, man würde längst über das Wesen der schönen Gartenkunst zur Einigkeit gekommen seyn, wenn nicht hier mehr, als bey jeder andern schönen Kunst, gangbare Vorurtheile vom richtigen Gange der Untersuchung abführten. Es sey mir erlaubt, die vorzüglichern davon auszuzeichnen.

1. Es ist unmöglich, sich von schöner Kunst überhaupt einen bestimmten, gereinigten Begriff zu bilden, wenn man dieselbe nicht nach festen Merkmalen von mechanischer Kunst, und Kunst der blofsen Sinnenempfindung unterscheidet. Die mechanische Kunst hat jederzeit das Geschäft der Befriedigung eines, für die Fortsetzung und Bequemlichkeit des menschlichen Lebens, nothwendigen Zweckes, übt allezeit, dem Erkenntnisse eines möglichen Gegenstandes angemessen, blofs um ihn wirklich zu machen, die hierzu erforderlichen Handlungen aus. Die Kunst der angenehmen Sinnenempfindung bezweckt nichts weiter, als wohlgefälligen Reitz für den Sinn, nach Regeln. Die schöne Kunst hat allezeit die Absicht, einem Ganzen interessanter Vorstellungen eine an sich gefallende Form zu geben. Die schöne Gartenkunst hat mit Befriedigung physischen Bedürfnisses, als schöne Kunst, gar nichts zu thun; man mufs demnach, um ihr Wesen, als einer solchen, rein zu bestim-

 men,

men, alles darauf ſich Beziehende wegrechnen. Die ſchöne Gartenkunſt hat aber auch einen höhern Zweck, denn bloſs den Sinn zu reitzen: soll ſie demnach nicht herabgewürdiget werden, ſo muſs man ihre Werke nicht auf den niedern Zweck der Erregung des Vergnügens durch Sinnenreitz beziehen. Damit wird gar nicht geleugnet, daſs nicht einem ſchönen Garten vieles beygefügt ſeyn könne, wodurch phyſiſches Bedürfniſs befriedigt wird, vielmehr muſs ſich ſogar bey jedem einiges finden, was ſich lediglich darauf bezieht. Dieſs alles aber gehört nicht zum Garten, in wie fern er ſchön, ſondern wie fern er neben ſeiner Schönheit auch noch nützlich iſt. So können Grotten, Lauben, Waſſerfälle, überhaupt kühlende Plätze, auf phyſiſches Bedürfniſs bezogen werden, ja ſie müſſen es; allein ſie gehören in dieſer Beziehung nicht zu den Beſtandtheilen des ſchönen Gartens. — Eben dieſs gilt von dem Angenehmen durch bloſsen Sinnenreitz, welches ſich bei jedem ſchönen Garten unausbleiblich findet, deſshalb aber nicht einen weſentlichen Beſtandtheil des ſchönen Kunſtwerks, als eines ſolchen, ausmacht.

Verworrenes Farbenſpiel iſt bloſs angenehm durch Sinnenreitz: es kann in keinem ſchönen Garten fehlen, weil es ſich in der beleuchteten Natur überall findet; darum aber kommt

kommt es dem Garten, als ſchönem Kunſtwerke, nicht zu. Dieſe Unterſchiede bedürfen vielleicht bei keiner andern ſchönen Kunſt eine ſo genaue Einſchärfung, als bei der Gartenkunſt, weil es wirklich Gärten giebt, die bloſs zur mechaniſchen, und andre, die bloſs zur angenehmen Kunſt für den Sinnenreitz gehören, und die doch zugleich eines Grades von Schönheit fähig ſind. Ein Baum- und Küchengarten läſst in der That Verſchönerung zu, aber das Schöne iſt bei ihm Nebenſache, und das Ganze demnach kein Werk ſchöner Kunſt. Eine bloſse Blumenflur, die ein angenehmes Ganzes ausmacht, ermangelt der Schönheit nicht; und doch würde man ſehr irren, wenn man ſie einen ſchönen Garten nennte.

2. So wie man bei mehrern Künſten, um den Begriff ihres wahren Weſens zu finden, auf ihren erſten rohen Urſprung zurückgeht, ſo pflegt man auch nicht ſelten die Entwickelung des Schönen in der Gartenkunſt von der Geſchichte der Entſtehung der Gärten überhaupt abzuleiten; ein Gang der Unterſuchung, welcher meines Bedünkens, hier wie überall, ganz von der Wahrheit abführt. Was man gemeiniglich für die rohen Anfänge ſchöner Künſte ausgiebt, ſind immer nur entfernte zufällige Veranlaſſungen der Entſtehung derſelben, oder Aeuſserungen des menſchlichen Kunſtvermö-

 gens,

gens, welche mit den ſchönen Künſten als ſolchen gar nicht nothwendig zuſammenhängen. Mehrere Theoriſten leiten die Entſtehung der ſchönen Gartenkunſt von jener Anwendung und Verſchönerung her, welche der Menſch, gleich beſtimmt durch Bedürfniſs und Hang zum Angenehmen, ſchon in den roheſten Zeiten ſeines Geſchlechts den Frucht- und Baumgärten gab. Dieſe nehmen ſie als die erſte Grundlage an, aus der ſich allmählich wahre ſchöne Gartenkunſt entwickeln muſste. Allein ſo wenig ſich mönchiſche Reimgeſänge des Mittelalters als rohe Aeuſserungen wahren Dichtergenies anſehen laſſen, und ſo wenig man nach ihnen jemals die Möglichkeit einer Klopſtockiſchen Ode ahnden konnte, ſo wenig kann man die verzierten Fruchtgärten des rohen Menſchen als erſte nur unvollkommene Werke der ſchönen Gartenkunſt anſehen. Ich kann demnach dem mir ſehr achtungswürdigen Kritiker des Schönen, Herrn von Ramdohr, nicht beipflichten, wenn er in ſeinen Studien zur Kenntniſs der ſchönen Natur S. 287. 288. ſagt: „Die ſchöne Gartenkunſt iſt nur „die jüngere reitzendere Schweſter einer ältern „Kunſt, die ihren Urſprung dem Bedürfniſs „und dem Nutzen verdankte. Die geſchmück„te Erdentafel iſt eine Verädlung oder Ver„ſchönerung des eingeſchloſſenen Feldes, (*en„clos,*) oder des Fruchtgartens, den der Menſch „um ſeine Hütte anlegte, mit einem Zaun um„gab,

„gab, um ihn vor dem Einbruche der Thiere „und der Diebe zu ſchützen, und um der guten „Ordnung willen in reguläre Felder abtheilte. „So wie die Hütte zum Pallaſt geworden iſt, ſo „iſt der Fruchtgarten zum Luſtgarten geworden." Der ſchöne Garten iſt Produkt des Genies, und das Daſeyn einer Gartenkunſt, als für ſich beſtehender ſchöner Kunſt, iſt durch das Daſeyn des Genies zu derſelben in gewiſſen Menſchen, möglich geworden. Man kann, ohne Genie zur Gartenkunſt zu beſitzen, einen Platz anſtändig ordnen und verzieren; aber man kann ohne Genie keinen Garten als Werk ſchöner Kunſt erfinden und bilden.

3. Ein andrer Fehler vieler Theorieen beſteht darin, daſs man das Schöne der Gartenkunſt, ſtatt es bloſs auf den Geſichtsſinn zu beziehen, auch auf Gehör, Gefühl und Geruch ausdehnt. Dieſe Sinne werden nun freylich in jedem ſchönen Garten auf mannigfaltige angenehme Weiſe gerührt, allein dieſe Rührungen gehören nicht zum eigentlichen Schönen des Gartens. Ein ſchöner Garten muſs zugleich bequem ſeyn, um darin verweilen, ruhen, umherwandeln zu können, allein die Anordnungen, welche die Kunſt dazu macht, ſind keine Schönheiten, ſondern gelten als Mittel, die Schönheit des Gartens und ſeiner Theile zu genieſsen. Das Gehör wird in einem ſchönen Garten

ten durch das Raufchen des Wafferfalls, Riefeln des Bachs, Flüftern der Bäume, Gefang der Vögel angenehm gerührt, das Gefühl gefchmeichelt durch künftlich verurfachte Modificationen der Luft, befonders in gewiffen Jahrszeiten; der Geruch gereitzt durch die Düfte der Blumen und Blüthen; allein diefs alles ift nicht Schönheit, fondern Angenehmes, welches der Schönheit beygefügt ift. Der fchöne Garten, als folcher, ift nur fchön für das Auge. Anficht, Einficht, Umficht, Ausficht, Ueberficht, beftimmen feinen äfthetifchen Charakter.

4. Ein ganz eignes Vorurtheil vieler Theoriften fcheint darin zu beftehen, dafs fie den fchönen Garten nicht als Werk des Genies anfehn, und überhaupt nicht anerkennen, dafs es eben fo gut ein befonderes Genie zur fchönen Gartenkunft, als zu jeder andern fchönen Kunft gebe, und dafs aus der fpezififchen Befchaffenheit diefes Genies eigentlich die ganze Theorie der fchönen Gartenkunft entwickelt werden müffe.

5. Analogieen zwifchen Künften aufzufuchen hat in vielen Rückfichten feinen ungemeinen Nutzen. Allein nicht felten hat man fie fo weit verfolgt, dafs man fich dadurch von der Wahrheit, in Beftimmung des Wefens einzelner Künfte', entfernte. Die Gartenkunft ift nahe verwandt mit der landfchaftbildenden

Kunft,

Kunſt, und durch Uebertragung gewiſſer Geſchmacksgrundſätze von dieſer auf jene hat die Theorie ungemein viel gewonnen. Auf der andern Seite aber hat man nicht ſelten den weſentlichen Charakter der Gartenkunſt überſehen, indem man die Vergleichung derſelben mit der landſchaftbildenden Kunſt zu weit trieb. Herr von Ramdohr hat hierüber trefliche Bemerkungen, S. 273. Keine Vergleichung hat indeſſen meines Bedünkens die Anerkennung des wahren Weſens der ſchönen Gartenkunſt ſo ſehr gehindert, als die mit der Baukunſt. Um eine merkwürdige Analogie zwiſchen dieſen beyden Künſten zu finden, muſs man eine ganz falſche Idee vom Weſen der ſchönen Gartenkunſt zum Grunde legen, muſs entweder geradezu den nützlichen Garten mit den ſchönen verwechſeln, oder die wahre Vollendung des ſchönen Gartens in die höchſte Regularität ſezzen. Geſetzt aber auch, dieſs wäre vergönnt, ſo ſind doch beyde Künſte nach Zwecken und Mitteln ſo gänzlich verſchieden, daſs man nur gewaltſam oder ſpieleriſch Grundſätze der Baukunſt auf ſchöne Gartenkunſt anwenden kann. *)

Der

*) Ich meine hier eigenthümliche Grundſätze der Baukunſt, worunter die allgemeinen Wahrheiten über Evrythmie, Symmetrie, Proportion, Unterordnung, nicht gehören, welche der Baukunſt nicht eigenthümlich ſind.

Es

Der Gartenkünſtler hat unter allen andern Künſtlern das Eigene, daſs er die vollſtändigen Mate-

Es ſey mir erlaubt, bey dieſer Gelegenheit meine oft ſchon geäuſserte und eben ſo oft misverſtandene Behauptung: daſs die Baukunſt nicht zu den ſchönen Künſten gehöre, in ihr wahres Licht zu ſtellen. Wenn in der philoſophiſchen Theorie, die Künſte in ſchöne Künſte, Künſte des bloſſen Sinnenreitzes, und mechaniſche Künſte getheilt werden; ſo ſieht man lediglich auf den Zweck, der ihnen eigenthümlich iſt, und welcher der erſte und höchſte Beſtimmungsgrund ihrer Form iſt. Unmittelbare Wohlgefälligkeit der Form, (welcher ſich aber eine reiche Mannigfaltigkeit des mittelbar Vergnügenden beygeſellen kann;) iſt der eigenthümliche Zweck der ſchönen Kunſt, ſie allein auch der erſte und höchſte Beſtimmungsgrund ihrer Form. Der eigenthümliche Zweck der Baukunſt iſt jederzeit möglichſt bequeme Schützung des Menſchen, und des dem Menſchen Angehörigen vor dem nachtheiligen oder unangenehmen Einfluſſe gewiſſer Kräfte und Wirkungen der äuſsern Natur; bey jedem Werke der Baukunſt, als bloſser Baukunſt, iſt dieſer Zweck der erſte und höchſte Beſtimmungsgrund der Form ihrer Werke. In dieſer Hinſicht gehört die Baukunſt zu den Künſten des phyſiſchen Bedürfniſſes, oder zu den mechaniſchen. Nun aber herrſcht in dem ausgebreiteten Gebiethe der mechaniſchen Kunſt wieder eine groſse Verſchiedenheit, und genau zu beſtimmende Rangordnung. Nur im Allgemeinen des Hauptzweckes treffen alle Arten mechaniſcher Kunſt zuſam-

Materialien zu ſeinen Kompoſitionen in der Natur vorfindet, und ihm ſelbſt nichts übrig bleibt,

als

ſammen, aber im Beſondern entfernen ſie ſich nach der gröſsern oder geringern Würde ihrer eigenthümlichen Wirkungen, der Beſchaffenheit des dazu erforderlichen Talents, der Verwandſchaft ihrer Werke mit den Werken der ſchönen Kunſt ſelbſt, und nach vielen andern Verhältniſſen gar ſehr von einander. Die Baukunſt zeichnet ſich vor allen übrigen durch folgende charakteriſtiſche Vorzüge aus: 1) gewiſſe Werke derſelben ſtehen, obwohl ihr nächſter Zweck phyſiſch iſt, in genauer Verbindung mit Handlungen der Menſchen, welche an ſich ädel und gewiſſermaasſen geheiligt ſind. Zur Ausübung der äuſsern Gottesverehrung, zu Berathſchlagungen für das Beſte des Staates, zur Handhabung bürgerlicher Gerechtigkeit, zur Verbreitung von Wiſſenſchaft und Tugend, durch regelmäſsige Lehranſtalt, zur Sicherung der Begräbniſſe derer, die uns theuer waren, und zu vielen andern Handlungen von ähnlicher Würde bedürfen wir der Gebäude, und Gebäude von dieſer Beſtimmung erheben ſich ganz natürlich weit über den Rang der gemeinen Wohnörter; 2) auch ſchon jeder gemeine Wohnort eines Menſchen und einer menſchlichen Familie hat, als ein ſolcher, ein gewiſſes eignes Intereſſe; Menſchen von Empfindſamkeit und Phantaſie verknüpfen mit der Vorſtellung auch nur einer Hütte mannigfaltige Ideen, von menſchlichen Bedürfniſſen, menſchlichen Trieben, menſchlichem Werthe und menſchlicher Glückſeligkeit; 3) jedes Werk der Baukunſt iſt einer wohlgefälligen Geſtalt fähig; Nutzen, Bequemlichkeit und vergnügen-

de

als das Geſchäft, dieſelben nach Ideen auf mancherlei Weiſe zu verknüpfen. Nichts deſto weni-

de Form, laſſen ſich bey jedem vereinigen; 4) gewiſſe Werke der Baukunſt ſind der ſchönen Form ſo fähig, daſs ſich in ihnen dieſe Kunſt an aeſthetiſcher Kraft der bildenden Kunſt beträchtlich nähert. Die Empfindungen des Erhabenen, des Starken, des Einfachen, des Aedlen, können durch gewiſſe Werke der Baukunſt auf das intereſſanteſte erregt werden. — Die Baukunſt ſteht in dieſen Hinſichten unter den mechaniſchen Künſten, welche der ſchönen Form in hohem Grade fähig ſind, oben an. Man unterſcheidet in denſelben Hinſichten: a) die niedre Baukunſt; und b) die höhere Baukunſt. Zur niedern Baukunſt gehören alle diejenigen Werke, welche, ihrer Beſtimmung nach, keine ausdrückliche Beziehung auf an ſich ädle, würdige, geheiligte Bedürfniſſe und Handlungen der Menſchen haben. Zur höhern Baukunſt gehören alle diejenigen Werke, welche ihrer Beſtimmung zu Folge, ausdrückliche Beziehung auf ſolche Bedürfniſſe und Handlungen haben, als Kirchen, Schlöſſer der Regenten, akademiſche und Schulgebäude, Gebäude zu Verſammlungen für das Beſte des Staats und der Bürger in rechtlicher Hinſicht, Landhäuſer, gehörig zu ſchönen Gärten, &c. bey welchen Werken ſich die Würde ihrer Beſtimmung nothwendig in ihrer Form ausdrücken muſs. Zur Ausübung der höhern Baukunſt wird ein eigenthümliches Genie erfordert. — Allein ſo innig ich von dieſem Allen überzeugt bin, ſo behaupte ich doch zugleich, daſs alle Schönheit an Werken der Baukunſt von der bildenden Kunſt erborgt iſt, und daſs die Baukunſt keine eigen-

weniger zeigt ſich das gärtneriſche Genie, wie alles wahre Genie zur Kunſt, als produktives Vermögen, indem es Verbindungen und Ganze bildet, welche ſich in der wirklichen Natur nicht finden. Ich unterſcheide unter den Talenten, welche das gärtneriſche Genie ausmachen: a) Vermögen der äſthetiſchen Faſſungskraft, und Empfindſamkeit für das Schöne und Intereſſante der landſchaftlichen Natur; b) Vermögen der Dichtung und Kompoſition originaler Ganzen aus den Partieen der landſchaftlichen ſchönen und intereſſanten Natur. Beyde Vermögen hat das Gärtnergenie mit dem Genie zur Landſchaft bildenden Kunſt gewiſſermaaſsen gemein, allein jenes beſitzt ſie doch in weit gröſserm Umfange und in einer ganz eigenthümlichen Beziehung. Die Empfindſamkeit des landſchaftbildenden Künſtlers für das Schöne und Intereſſante der Natur iſt auf einzelne Anſichten

ten

eigenthümliche Schönheit hat, eine Behauptung, womit eine andre unabtrennlich zuſammen hängt: daſs nämlich der höhere Baumeiſter mit denen für die eigentliche Baukunſt nöthigen Kenntniſſen und Geſchicklichkeiten, auch ein groſses Talent für bildende Kunſt verbinden müſſe. So wie dieſe Wahrheit ſich aus Grundſätzen über das Weſen der Kunſt ergiebt, ſo wird ſie auch durch die Geſchichte der Baukunſt, und aller groſsen Architekten beſtätigt. — Dieſs iſt meine kleine Theorie, welche man nur hätte zu verſtehen brauchen, um mich nicht auf eine grobe Weiſe zu verkennen.

ten, Ausſichten und Ueberſichten eingeſchränkt; bey dem gärtneriſchen Genie iſt eben dieſelbe ausgedehnt auf Succeſſion der Erſcheinungen beym Umherwandeln und Bewegen. Der Landſchaftsbildner legt in ſeiner Phantaſie einzelne Aſpeckte nieder, das Gärtnergenie Reihen folgender Erſcheinungen für den Sinn des ſich umherbewegenden Betrachters. Das Dichtungsvermögen des landſchaftbildenden Künſtlers geht ebenfalls auf einſeitige Anſicht aus beſtimmten, unveränderlichen Geſichtspunkten: das Dichtungsvermögen des Gärtnergenies auf allſeitige Anſicht unter allen möglichen Geſichtspunkten, die der Herumwandler in einem gewiſſen Bezirke faſſen kann. Das landſchaftbildende Genie dichtet ſchöne Aſpeckten für einen bleibenden Geſichtspunkt der Betrachtung; das gärtneriſche Genie dichtet Aſpeckten für eine abwechſelnde Mannigfaltigkeit von Geſichtspunkten des wandelnden Betrachters. Die Phantaſie des Gärtnergenies iſt demnach von jener des landſchaftbildenden Genies gar ſehr verſchieden. Die Phantaſie des Gärtnergenies ſchlieſst die des landſchaftbildenden Genies in ſich; aber ſie enthält zugleich ein eigenthümliches Vermögen, das dieſer mangelt, den äſthetiſchen Sinn, möchte ich ſagen, für auf einander folgende Erſcheinungen der landſchaftlichen Natur beym Umherwandeln des Betrachters. In ihr vereinigt ſich das, was ſchön iſt für den

fixir-

fixirten Anblick, mit dem, was in der vorüber-gehenden Abwechſelung in ſanften ſich in einander verlierenden Verknüpfungen, oder auch gewagten Ueberraſchungen gefällt, zu einem reitzenden Ganzen. Ie mehr Einheit zur Harmonie mit reicher Mannigfaltigkeit an ſchönen und interreſſanten Bildern in einer ſolchen Phantaſie gepaart ſind, ie mehr aus ihren Entwürfen und Gemählden, der ädelſte, feinſte Geiſt der landſchaftlichen Natur athmet, um ſo grösſern Anſpruch hat ſie auf Hoheit des Ranges in ihrer Gattung.

Die Gartenkunſt hat, wie iede andre ſchöne Kunſt, ihr Ideal, und um nach Grundſätzen zu entſcheiden, was höchſte Vollendung eines Gartens, als Werkes der ſchönen Kunſt, ſei, bedarf man, ſcheint es mir, nur eine genauere Beantwortung der folgenden Fragen: 1) Was für Materialien bietet dem Gartenkünſtler die landſchaftliche Natur dar? 2) Was kann das Genie, als Genie, in Behandlung dieſer Materialien thun? 3) Welche von den mehrern möglichen Behandlungen der Theile der landſchaftlichen Natur, die das Genie ausführen kann, befriedigt die höchſten Forderungen der Vernunft? —

Indem man dieſe Fragen beantwortet, dringt man keinesweges dem Gartenkünſtler

 will-

willkührlich ausgesponnene Grundsätze auf, vielmehr beschreibt man dadurch bloss die Wirkungsart des wahren Genies, wenn es bey vollkommener Entwickelung und Harmonie seiner schaffenden, nachbildenden, und beurtheilenden Kräfte, frey von Fesseln irgend eines Vorurtheils, oder irgend eines falschen, mit dem Geschmacke nicht zu vereinbarenden Interesse's, handelt.

I.

Die landschaftliche Natur stellt uns erstlich Gestalten einzelner und verbundener Gegenstände dar, welche unmittelbar Vergnügen verursachen und wohlgefällig sind, indem man bloss sie in die Phantasie auffasst; diese Gestalten sind nicht nur solche, welche der Form und bestimmten Umrisses ermangeln, (als z. B. Lichter und Schatten, in verworrener Mischung, Farben an sich, und in verworrener Mischung, regellose sich verworren kreutzende Linien,) sondern auch solche, welche bestimmte Form und Umriss wirklich besitzen.

Diese an sich unmittelbar gefallenden Gestalten sind an sich ädel, und versetzen uns eben dadurch in eine Stimmung, wo wir auch für iedes andre ädle Gefühl besonders reitzbar und empfänglich sind.

Die

Die Möglichkeit eines unmittelbaren Vergnügens, durch bloſse Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes, läſst ſich philoſophiſch entwickeln, und ich dürfte kaum anzudeuten brauchen, was in iener Hinſicht Kant durch ſeine Kritik der Urtheilskraft geleiſtet hat. Daſs alle Menſchen bey gewiſſen Gegenſtänden im Gefühle eines unmittelbaren Vergnügens übereinſtimmen, läſst ſich bloſs nach Bemerkungen durch Erfahrung vorausſetzen.

2.

Die landſchaftliche Natur hat ferner Geſtalten und Formen, welche Vergnügungen erregen, indem das Bewuſstſeyn der Lebenskraft durch Auffaſſung derſelben, vermittelſt des Sinnes, auf eine gewiſſe beſondre Art modifizirt wird. Bey dieſen Ausſichten fühlen wir unſre Lebensgeiſter ein wunderleichtes Spiel treiben, bey ienen ein beſonderes kräftiges, ſtarkes, bey noch andern, wird das Spiel derſelben für einen Augenblick gehemmt, um dann deſto feuriger fortzufahren. Form ſowohl, als Reitz der Farben und Beleuchtung, ruhende Geſtalt und Spiel der Bewegung können Lebensgefühle dieſer Art hervorbringen.

3.

Die landſchaftliche Natur hat ferner Formen, welche wegen ihrer Regularität und

Zweckmäſsigkeit *) Vergnügen erregen, und zwar finden ſich Formen dieſer Art nicht nur bey einzelnen, ſondern auch bey verbundenen Gegenſtänden. — Man müſste in der That einen ſehr beträchtlichen und intereſſanten Theil der Natur leugnen, wenn man behaupten wollte, es gäbe in ihr keine gefälligen regulären Formen. Es iſt Thatſache, daſs uns unzählig oft, in der freyen unbearbeiteten Natur, Gruppen von Bäumen, Formen der Belaubung, Totalanſichten von Waldungen und Hainen auf das angenehmſte überraſchen, bloſs wegen ihrer Regularität, welche hier um ſo ſicherer wirkt, ie unerwarteter ſie erſcheint. Daſſelbe iſt es mit den Verhältniſſen der Berge und Anhöhen zu den Thälern und Ebenen, wo eine gewiſſe beſtimmte Stätigkeit und Stufenfolge in den Uebergängen unſerm Sinne gar ſehr ſchmeichelt.

4.

Die landſchaftliche Natur enthält ferner Geſtalten und Formen, bey deren Auffaſſung wir zu einem angnehmen Gedankenſpiele beſtimmt werden, in welchem ſich bey der gröſsten

*) Ich verſtehe hier unter Zweckmäſsigkeit einer Form das Zuſammenſtimmen ihres Mannigfaltigen zu einem wohlgefälligen Ganzen für die Anſchauung.

ten Freyheit zugleich auch Einheit findet. Hieher gehören z. B. alle jene Szenen, welchen man den Charakter des Schwärmerischen beyzulegen pflegt.

5.

Die landschaftliche Natur enthält ferner Gestalten, welche unser Wohlgefallen erregen, wegen ihrer nähern oder entferntern Beziehung auf Ideen der theoretischen Vernunft; und zwar sind diess nicht bloss Gestalten, die sich durch eine gewisse Form, sondern auch solche, die sich durch Unform auszeichnen, und sich unter bestimmte Risse gar nicht bringen lassen. Hieher gehört alles Erhabne der landschaftlichen Natur, es sey nun dasselbe erhaben der Grösse, oder der Kraft nach.

6.

Endlich finden sich auch in der landschaftlichen Natur ganz unleugbar Szenen, bey deren Anschauung wir in wohlgefällige moralische Stimmungen versetzt werden; und diese Szenen sind gewiss die von dem höchsten und ädelsten Range. Ich verstehe aber unter Stimmungen dieser Art die Bewirkung eines solchen Verhältnisses aller unsrer Kräfte zu der moralischen Vernunft, bey welchem ein rein guter Wille sich ohne Hinderniss äussern kann, und sich

auch in Beſtrebungen äuſsert, welche der Würde der Menſchheit angemeſſen ſind. Gewiſſe Szenen der landſchaftlichen Natur erheben uns über die Reitze der niedern Sinnlichkeit, beleben in uns das Bewuſstſeyn unſrer Würde, verurſachen eine Harmonie im Spiele unſrer Kräfte, und erfüllen uns vermittelſt deſſelben mit einem Ruhegefühl, welches, ſo wie es ſeinen Grund ganz in der Vernunft hat, das Intereſſe für das Gute und Aedle in dieſem Zuſtande für uns herrſchend macht. Hieher gehören alle iene, denen man gemeiniglich den Charakter der Unſchuld beylegt. Andere Szenen der landſchaftlichen Natur erheben uns zugleich über den Reitz der niedern Sinnlichkeit, und erfüllen uns mit dem ſtärkſten Bewuſstſeyn unſrer Kraft und einer Freyheit, welche von keinem Zwange der Natur eingeſchränkt werden kann. Dieſs ſind die Szenen für moraliſche Erhabenheit.

Dieſe Szenen, Formen und Geſtalten nun ſind gleichſam die Materialien, welche die Natur dem Genie für die Gartenkunſt zur Bearbeitung darbietet. Ehe ich indeſſen weiter gehe, muſs ich, ſcheint mir, den wichtigen Begriff einer Landſchaft etwas genauer entwikkeln.

Ich habe mich durchgängig des Ausdrucks der landſchaftlichen Natur bedient, weil

die Natur der ſchönen ſowohl bildenden als anbauenden Kunſt eben damit Stoffe darbietet, daſs ſie Landſchaften enthält, und ſie ſich damit allein den Vorſtellungen ſchöner Kunſt nähert. Ich unterſcheide in der Natur die Landſchaft für den beſtimmten bleibenden Geſichtspunkt des anſchauenden, und die Landſchaft für auf einander folgende Geſichtspunkte des umher wandelnden Betrachters; eine Unterſcheidung, welche ganz unentbehrlich iſt, um die Grenzen zwiſchen landſchaftbildender und ſchöner Gartenkunſt zu ziehen.

Wir nennen im Allgemeinen Theile der Natur Landſchaften unter gedoppelter Bedingung: 1) wenn ſich alles Mannigfaltige der Anſchauung, ohne irgend einen bewuſsten Einfluſs unſerer Dichtungskraft, zu einem harmoniſchen Totalbilde vereinigt, welches ſich als ſolches iedem Betrachter in die Sphäre ſeines Sinnes wirft; 2) wenn alles Mannigfaltige der Anſchauung zuſammenwirkt, um in dem Gemüthe des Anſchauenden eine gewiſſe Stimmung zum Gedankenſpiel, zu Beſtrebungen und Gefühlen hervorzubringen. Es liegt alſo in der allgemeinen Idee einer Landſchaft die Bedingung einer doppelten Einheit, nämlich, die Einheit der Form von allen in einem gewiſſen Bezirke Anſchaulichen, und

der Einheit in denen durch das mannigfaltige Anſchauliche bewirkten Gefühle.

In Rückſicht der erſten Einheit, nämlich der Geſtalten ſelbſt, giebt es in der Natur einen gedoppelten Fall. Dieſe Einheit iſt entweder Einheit der Anſicht des auf einmal Anſchaulichen, für den auffaſſenden Sinn ſelbſt, aus einem beſtimmten Geſichtspunkte, oder Einheit der Ueberſicht des ſucceſſiv Aufgefaſsten, für die Phantaſie des wandelnden Betrachters. In Rückſicht der letztern Einheit, nämlich der der Gefühle, findet ſich derſelbe gedoppelte Fall: dort wirkt alles Mannigfaltige einer ſimultaneen Anſicht zuſammen, um dem Gemüthe eine gewiſſe Stimmung zu geben; hier alles mannigfaltige ſucceſſiv Aufgefaſste, und in der Phantaſie zu einer in ſich vollendeten Ueberſicht Vereinigte. Ich glaube kaum erinnern zu dürfen, daſs die Natur, wiefern ſie Landſchaften der erſten Art beſitzt, die Sphäre der Nachbildung des landſchaftbildenden Künſtlers iſt, und daſs ebendieſelbe, wiefern ſich Landſchaften der zweyten Art in ihr finden, der ſchönen Gartenkunſt Stoffe darbietet. Der Bildner der Landſchaften alſo und der Gartenkünſtler haben keinesweges in der Natur eine ganz gleiche, und völlig gemeinſchaftliche

Sphä-

Sphäre für Nachahmung und Bearbeitung, vielmehr hat jeder gewissermaſsen sein eignes Gebiet. Das Gebiet des Gartenkünstlers ist von gröſserm Umfange, als jenes des landschaftbildenden Künstlers; denn es befaſst die Ansichten auch, welche der ausschlieſsliche Gegenstand von diesem sind.

Nach dem Begriffe der Landschaft ergiebt sich von selbst, daſs jede wahre Landschaft Charakter hat. Dieser Charakter besteht ganz in der Fähigkeit, unserm Geiste eine gewisse Stimmung mitzutheilen, ihm zu einem gewissen Spiele der Vorstellungen, zu gewissen Bestrebungen und Gefühlen die Richtung zu geben. So eignen wir gewissen Landschaften den Charakter des Romantischen zu, weil alles Mannigfaltige solcher Szenen zusammenwirkt, uns in einen bestimmten Gefühlszustand zu versetzen. Die sogenannten romantischen Gegenden sind die, in welchen sich die gröſste Mannigfaltigkeit findet, und man würde ihnen allen Charakter absprechen müssen, wenn nicht alle Theile derselben, selbst die, welche in dem stärksten Kontraste stehen, zusammenwirkten, um unserem Gemüthe eine gewisse Stimmung zu geben. Das Beyspiel der romantischen Landschaft scheint mir so einleuchtend, daſs ich nicht umhin kann, das von mir über den Begriff der Landschaft Gesagte an denselben etwas

 deut-

deutlicher zu entwickeln. Bey der romantischen Landſchaft vereinigen ſich wunderbare, ſchauervolle, ia wohl fürchterliche Szenen mit ſanften und lieblichen, in kühner überraſchender Verknüpfung nnd ſcharfen Kontraſten zu einem harmoniſchen Totalbilde; alle Theile wirken zuſammen, um uns in einen bezaubernden Zuſtand gemiſchter Empfindungen, und eines freyen Spieles der Phantaſie zu verſetzen; bey angenehmen Anwandlungen einer ſich ſelbſt täuſchenden Furcht wird unſer Kraftgefühl angefeuert, wir ſind hingeriſſen vom Reitze des Wunderbaren, Schauer und Wonne wechſeln in unſerer Seele, und alle dieſe verſchiednen Zuſtände löſen ſich auf in ein Hauptgefühl kraftvoller Liebe für die kühne Kompoſition der Natur, und ein freyes Schwärmen der Phantaſie unter analogen Bildern aus der wirklichen und dichteriſchen Welt. Hier iſt alſo Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung, und Einheit in denen dadurch erregten Gefühlen. Nun findet es ſich ferner auch, daſs wir romantiſche Landſchaften gedoppelter Art in der Natur annehmen müſſen, ſo wie ich im Vorigen gezeigt habe, daſs es mit den Landſchaften überhaupt der Fall iſt. Gewiſſe Gegenden haben den Charakter des Romantiſchen nur in einer aufeinmaligen Anſicht, aus beſtimmtem unveränderlichem Geſichtspunkte; ſie haben eine romantiſche Seite, wie wir dann zu ſagen pflegen; dieſs

dieſs ſind romantiſche Landſchaften für den landſchaftbildenden Künſtler. Andere Gegenden haben den Charakter des Romantiſchen nicht bloſs in einer ſolchen einſeitigen Anſicht, für den an einem beſtimmten Orte fixirten Betrachter, ſondern in einer ſucceſſiven Reihe von Anblicken aus den mannigfaltigen Geſichtspunkten des umher wandelnden Betrachters, und der dadurch in der Phantaſie deſſelben ſich bildenden Totalüberſicht; dieſs ſind romantiſche Landſchaften für das Gartenkunſtgenie.

II.

Der Gartenkünſtler kann die Materialien, welche ihm die Natur darbietet, auf mannigfaltige Weiſe bearbeiten. Er kann in einem geſchloſſenen Bezirke Theile der Natur vereinigen, ohne darauf zu ſehen, daſs dieſe Vereinigung ein ſchönes Totalbild für die Phantaſie bewirke, und dem Geiſte eine harmoniſche angenehme Stimmung zum Ideenſpiele, zu Beſtrebungen und Gefühlen mittheile, und kann hier entweder die Theile der Natur einer abgemeſſenen Regularität unterwerfen, oder in der wildeſten Regelloſigkeit zuſammenſtellen, ſo daſs er entweder die Regelloſigkeit der Natur bloſs nachahmt, oder ſie noch künſtlich übertreibt. Er kann ſich aber auch die Natur zum Urbilde nehmen, wiefern ſie landſchaftlich iſt, und ſie

ſo

ſo entweder unverändert nachbilden, wie ſie ſich in ihren Landſchaften zeigt, oder den Charakter der Landſchaft noch nach eigner Idee läutern, erhöhen und verädeln.

III.

Ich würde mich in eine zu groſse Weitläuftigkeit verlieren müſſen, wenn ich die mannigfaltigen Arten möglicher Bearbeitung der Natur durch Kunſt umſtändlich prüfen wollte. Ich muſs mich begnügen, dieienigen Umſtände aufzuſtellen, aus welchen, wie ich glaube, erhellen kann, worin der Charakter eines Gartens, als Werkes der ſchönen Kunſt, in ſeiner höchſten Vollendung beſtehe.

A.

Die Natur bietet in ihren Landſchaften dem Gartenkünſtler das Urbild dar, nach welchem er arbeiten muſs; ich meine in denienigen Landſchaften, die nicht bloſs unter einer einzigen Anſicht aus feſtem Geſichtspunkte ein wohlgefälliges Totalbild gewähren, und dem Geiſte eine intereſſante Stimmung mittheilen, ſondern unter den mannigfaltigen Anſichten aus veränderten Geſichtspunkten des wandelnden Betrachters,

der

der Phantasie desselben ein wohlgefälliges Totalbild, und damit zugleich dem Geiste eine interessante Stimmung gewähren.

Der Gartenkünstler hat sich also bey der Anlegung seines Planes dahin zu bestreben, alle Theile seines Gartens so zu ordnen, dass er nicht bloss möglichst viele wohlgefällige mahlerische Aspekten gebe, sondern dass alle Ansichten, die der umherwandelnde Betrachter, in der Aufeinanderfolge seines Ganges, nehmen kann, sich in seiner Phantasie von selbst und nothwendig an einander reihen, zu dem Bilde eines in sich vollendeten Ganzen, dessen Form, so wie sie der Phantasie vorschwebt, an sich und ohne weitere Beziehung wohlgefällt.

Gemeiniglich begnügt man sich, von dem Gartenkünstler zu fordern, er solle nur möglichst viele mahlerische Ansichten in einem Bezirke vereinigen, also immer nur für den offenen Sinn ohne Hinsicht auf die Phantasie arbeiten. Allein, mir scheint, der Gartenkünstler bleibe dann gegen die wirkliche Natur zurück, und schränke sich auf die Sphäre des landschaftbildenden Künstlers ein, über welche doch die seinige

nige bey weitem hinausgeht. Im ſchönen Garten will ich die wohlgefälligen Formen und Szenen der Natur nicht bloſs ſtehend, ſondern wandelnd genieſsen; ich verlange nicht bloſs einzelne gegenwärtige ſchöne Anblicke für meinen Sinn, ſondern meine Phantaſie, welche, während ich wandle, unabläſsig belebt iſt, verlangt, daſs Erſcheinung nach Erſcheinung ſich harmoniſch in ihr vereinige, und am Ende ſich Alles zuſammenfüge in einem Bilde, welches als Ganzes für ſich wohlgefalle. Dann erſt, wenn dieſes Bild in meine Phantaſie niedergelegt iſt, bin ich fähig, den Garten zu verſtehen, und ganz zu genieſsen. Dieienige Ueberraſchung, bey welcher man auſser ſich geſetzt wird, gehört auch hier nicht zum wahren äſthetiſchen Vergnügen; die ſanftere kann man, wie bey andern Künſten, für ſich unterhalten, wenn man es nur verſteht, ſeine Seelenkräfte zu regieren, und ſich ienem für allen Kunſtgenuſs nöthigen Zuſtande der Offenheit und Hingegebenheit für den gegenwärtigen Eindruck zu überlaſſen.

Es ergiebt ſich alſo, als das erſte Problem für den Gartenkünſtler: in einem beſtimmten Bezirke allenthalben ſchöne und wohlgefällige Anſichten ſo zu vereinigen, daſs ſie ſich in der Phantaſie des umherwandelnden Betrachters zu einem

einem ſchönen und wohlgefälligen Totalbilde zuſammenreihen.

Dieſes Problem drückt die Grundbedingung aus, ohne welche ein Garten als Werk ſchöner Kunſt gar nicht angeſehn werden kann. Auf den Namen eines ſolchen können nicht bloſs einzelne angebrachte Schönheiten Anſpruch geben; das Ganze muſs ſchön ſeyn, und durch ſeine Form ein unmittelbares Vergnügen gewähren. Es ſcheint mir, als laſſen ſich, in dieſer Hinſicht, für Erfindung und Plan keine Regeln geben, die alles erſchöpften, und durchaus angenommen werden könnten. Wie in ieder andern ſchönen Kunſt, ſo bleibt es auch in der Gartenkunſt der ſchöpferiſchen Kraft und Originalität des Genies überlaſſen, durch die Form der Werke unmittelbares Schönheitsgefühl zu erregen.

Allein, ſo wie iede andre ſchöne Kunſt nur ein leicht vorübergehendes und bald abzuſchmeckendes Vergnügen erregt, wenn ihre Werke mit dem äſthetiſchen Intereſſe nicht noch manche andre ädle und dauernde Intereſſe bewirken; ſo vermag auch die Gartenkunſt unſern Geiſt durch die bloſse Erregung des Gefühls unmittelbarer Schönheit der Form nicht hinlänglich zu feſſeln. Wir verlangen zu vollkommener Befriedigung noch etwas Höheres. Der Kenner der Natur und des Genies kann es

nicht

nicht verfehlen, ia er erreicht vielmehr, ohne zu irgend einer beliebigen Setzung ſeine Zuflucht zu nehmen, die Idee der höchſten Vollendung, deren ein Garten als Werk einer ſchönen Kunſt, für welche die ſchöne landſchaftliche Natur das Urbild enthält, fähig iſt. Wenn nämlich der Gartenkünſtler alle Materialien zu ſeinen Kompoſitionen von der ſchönen landſchaftlichen Natur hernimmt, ſo vereinigen ſich alle an ihn mögliche Forderungen in dem Probleme: die ädelſten Stimmungen und Gefühle, welche nur irgend die landſchaftliche Natur zu erregen fähig iſt, mit vollkommener Reinheit und Harmonie durch den Inhalt ſeiner Kompoſition zu bewirken; demnach ſein unmittelbar wohlgefallendes Werk mit den intereſſanteſten Szenen und Gemählden der landſchaftlichen Natur, in einer geläuterten und zuſammenſtimmenden Verbindung zu erfüllen. Der Gartenkünſtler verdankt alles Einzelne ſeiner Kompoſition der landſchaftlichen Natur, aber das Ganze ſelbſt nur ſeiner eignen Phantaſie, ſeiner originalen ſchaffenden Kraft. In Rückſicht auf ienes Einzelne kann er die Natur nicht übertreffen, nur daſs er ihre ſchönſten, reinſten Bildungen und Auftritte wählt. In Rückſicht des Ganzen muſs er über die Natur hinausgehen; indem er in ſeinem Werke das man-

mannigfaltige zerſtreute Intereſſante derſelben zu einer groſsen Wirkung vereinigt, welche einzelne Naturſzenen nicht gewähren können.

B.

Iene Landſchaften, welche in der Natur für den Gartenkünſtler Urbild ſind, haben jederzeit Charakter, indem durch die Eindrücke ihrer mannigfaltigen Theile auf den Sinn, und das dadurch entſtehende Totalbild in der Phantaſie, dem Gemüthe eine gewiſſe Stimmung zum Gedankenſpiele, zu Beſtrebungen und Gefühlen ertheilt wird, welche harmoniſch iſt.

Will der Gartenkünſtler nicht gegen ſein Urbild zurückbleiben, ſo muſs er in ſeinem Werke auch dieſen Charakter der Landſchaften nachahmen. Und er ſcheint hierin nichts höheres erzielen zu können, denn daſs alle Eindrücke, welche die mannigfaltigen in ſeinem Werke vereinigten Theile der Natur erregen, ſich in eine angenehme Stimmung des Gemüths zu moraliſcher Harmonie auflöſen.

So wie ſich alſo in dem ſchönen Garten alle einzelne Anſichten zu einem wohlgefälligen

Totalbilde für die Phantaſie vereinigen müſſen, ſo müſſen die einzelnen durch ſie erregten Gefühlseindrücke in einander übergehn, zu Hervorbringung einer angenehmen Hauptempfindung, einer wohlgefälligen Hauptſtimmung des Gemüths, zu einem gewiſſen Ideenſpiele, gewiſſen Beſtrebungen und Gefühlen, in welcher Einheit herrſcht; und wenn dieſe Hauptſtimmung lebendiges Intereſſe für ſittliche Harmonie iſt, geweckt durch den Genuſs des äſthetiſchen, ſo ſcheint der Künſtler, in Betreff der Erfindung und Anordnung, auf dem Vollendungspunkte ſeiner Kunſt zu ſeyn.

Es giebt, wie ich bereits angedeutet habe, Szenen der Natur, welche der Seele des empfindenden Menſchen augenblicklich eine Stimmung für Güte und Wohlthun einflöſsen, das Bewuſstſeyn der Hoheit ſeiner Natur beleben, und das Gefühl ſeiner freyen Kraft für das Aedelſte der Menſchheit, die Tugend, entflammen. Dieſe Szenen ſind unter allen, welche die landſchaftliche Natur darbietet, die liebenswürdigſten; ſie erheben durch ſchöne ſinnliche Form über den niedern Reitz der Sinnlichkeit,

keit; der hingerissene Geist wird bey ihnen bis über die Grenzen des Irrdischen hinaus entzückt, und verliert sich in wollustvollen Ahndungen seiner überirdischen Bestimmung. In diesen Szenen fühlt der Mensch sein Daseyn auf das würdigste und angenehmste zugleich; nirgends findet er sich so gefesselt. Der Gartenkünstler bringt vermittelst seines Genies Kompositionen von unmittelbar gefallender Form hervor, allein das bloss unmittelbar Gefällige füllt und befriedigt die Seele nicht, er muss neben dem Schönheitsgefühle (im strengsten Sinne) noch andre ädle Interesse's für das menschliche Herz bewirken. Was kann er höheres und natürlicheres erzielen, denn dass seine Werke unmittelbar den Reitz der Schönheit mit sich führen, zugleich aber unserm Geiste die lebhafteste Stimmung für sittliche Harmonie ertheilen? Glaube man nicht, dass in Werken dieser Art eine langweilige Gleichheit und Monotonie herrschen werde. Die Natur ist an interessanten Scenen weder zu berechnen noch zu erschöpfen; zahllos sind für das wahre Genie die möglichen schönen Verbindungen ihrer Szenen, und die von mir, als höchste Vollendung eines Werks der Gartenkunst, angedeutete Vereinigung des Schönen und sittlich Interessanten läst sich durch tausendfache Formen der Komposition mit gleicher Originalität bewirken.

Es ist eine Bemerkung, welche durch Erfahrung immer mehr bestätigt wird: daſs alle Szenen der Natur, welche Charakter haben, (§. B.) selbst iene, die einander ganz entgegengesetzt zu seyn scheinen, sich durch Genie und Kunst auf eine angenehme Weise verbinden lassen. Erhabene, kraftvolle, fürchterliche, schaurige, melancholische, lachende, unschuldige, anmuthsvolle Auftritte können in den mannigfaltigsten wohlgefälligen Verknüpfungen erscheinen. Eben so wahr ist es, daſs alle Stimmungen des Herzens, welche nur irgend durch landschaftliche Szenen erregt werden können, auf das natürlichste und leichteste in das Gefühl des sittlichen Interesse übergeführt werden können. Es scheint also ausgemacht, daſs der Gartenkünstler vermögend sey, in seine Komposition Szenen von dem mannigfaltigsten Charakter zu verknüpfen, und alle besondere Wirkungen derselben auf das Gefühl, in die groſse ädle Stimmung für moralische Harmonie aufzulösen.

Einen höhern Genuſs als diesen kann uns die Gartenkunst nicht gewähren; welchen höhern wollten wir aber auch wünschen? Bey einem Garten nach ienen Prinzipien werden unter beständiger angenehmer Beschäftigung der Sinne und Phantasie, durch Formen und Szenen der

der Natur, alle Seelenvermögen befriedigt, bis zum höchſten und ädelſten, der moraliſchen Vernunft. Nie kann ein ſolches Werk uns abgeſchmackt und gleichgültig werden, es erſcheint uns immer neu, und feſſelt uns immer mit gleichen Reitzen an ſich.

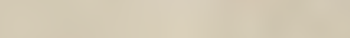
Mit Leichtigkeit laſſen ſich nach den aufgeſtellten Grundſätzen die übrigen philoſophiſchen Forderungen an ein Werk der ſchönen Gartenkunſt entwickeln. Es ergiebt ſich ſogleich, daſs zu einem wirklich ſchönen Garten ein Bezirk von groſsem Umfange gehört, daſs aber auch alles Mannigfaltige, was der Gartenkünſtler in dieſem Bezirke vereinigt, in Proportion gegen den Umfang deſſelben ſtehen muſs. Nichts iſt widerlicher, als eine erzwungene Zuſammendrängung mannigfacher Naturſzenen in einen Raum, welcher von viel zu eingeſchränktem Umfange iſt; das Werk iſt dann unnatürlich überladen, und verräth überall die peinliche Arbeit ſeines Meiſters. Eben ſo unangenehm iſt aber auch die Wirkung eines Gartens, deſſen Inhalt gegen die Gröſse des Umfangs zu gering iſt. Ein ſolches Werk beleidigt durch ſeine langweilige fade Ausdehnung, verräth die Geiſtesarmuth ſeines Urhebers, und läſst den Betrachter eine läſtige Leere des Herzens fühlen. Die Nothwendigkeit des

 bün-

bündigen, angenehmen Zuſammenhangs aller Theile iſt ebenfalls aus dem vorigen klar; dieſer Zuſammenhang muſs augenblicklich gefaſst werden können. Der Gartenkünſtler concentrirt in ſeinem Werke das Schönſte und Geiſtigſte, was nur die landſchaftliche Natur enthält; er wird hierin die Natur in ſofern übertreffen, daſs er alles Müſsige, Fremdartige und Widrige, was oft ihren reitzendeſten Szenen beygemiſcht iſt, von ſeinem Werke entfernt, und ihm vollkommene Reinheit ertheilt.

Carl Heinrich Heydenreich

Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie.



Zweyter Band.

Leipzig,
bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.
1794.

Vorrede.

Nur über zwey Punkte habe ich mich bey Erſcheinung dieſes Bandes zu erklären. Der erſte betrift das Auſſenbleiben zweyer im erſten Bande verſprochenen Abhandlungen. Ich liefere ſie hier noch nicht, weil ich ſie jetzt noch nicht liefern kann, wie ich ſie liefern will. Der nächſte Band wird mich hoffentlich rechtfertigen. Der

zweyte

zweyte Punkt betrift den angekündigten kritiſchen Anzeiger. Ich gebe ihn auf, weil ich mich überzeugt habe, daſs er, in den Gränzen, in welchen er hier erſcheinen könnte, überflüſſig iſt, und bey der Unmöglichkeit, mich an eine beſtimmte Zeit der Lieferung zu binden, nicht einmahl den Zweck der ſchnellern Bekanntmachung der vorzüglichſten Werke haben würde. Ich empfehle der Beurtheilung meiner Leſer vorzüglich die beyden erſten äſthetiſchen Abhandlungen, und den Verſuch über die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre, (III.) in Beziehung auf welchen ich auch die Bemerkungen über die Deduktion des Begrifs des Rechts VI. II. mit einiger Aufmerkſamkeit zu leſen bitte.

K. H. Heydenreich.

In-

Inhalt.

Inhalt.

I.

Uebeıer die Möglichkeit einer Philoſophie der ſchönen KiKünſte, in Rückſicht der Einwürfe, welche Herr Kant in der Kritik der Urtheilskraft dagegen erhoben hat.

In allen Theilen der Philoſophie hatte der Tiefſinn Kants Revolutionen erregt; nur die Theorie der ſchönen Kunſt ſchien entweder durch die Eigenthümlichkeiten ſeines Syſtems gar nicht verändert zu werden, oder doch durch die Anwendung derſelben mehr zu gewinnen, als zu verlieren. Allein die Kritik der Urtheilskraft erſchien, und mit Bewunderung fand man hier eine Unterſuchung des Schönen, die an Originalität und Neuheit keiner der vorigen Arbeiten ihres berühmten Urhebers etwas nachgab, verbunden mit Reſultaten für die Theorie der ſchönen Kunſt, nach welcher alle Vernunftgründe für den Geſchmak ſchlechthin abgewieſen werden.

Kurz vor Erſcheinung dieſes Werkes hatte ich den erſten Theil eines Syſtems der Aeſthetik herausgegeben, mit welchem ich nichts anders beabſichtigte, als die Natur der ſchönen Künſte ſchärfer zu beſtimmen, als es bisher geſchehen war, und diejenigen Regeln, welche man für

die Vollkommenheit ihrer Werke aus anerkannten Thatſachen der menſchlichen Seele herleiten kann, den höchſten Prinzipien der moraliſchen Vernunft unterzuordnen, und in ſyſtematiſcher Form aufzuführen: nicht als ob ich geglaubt hätte, man könne aus den höchſten Prinzipien der moraliſchen Vernunft den Inhalt der Geſchmacksregeln für Werke der ſchönen Kunſt analytiſch entwickeln, ſondern weil ich überzeugt war, daſs die Regeln für die Kultur des Genies, und die höchſte Läuterung und Veredlung des Vergnügens am Kunſtſchönen, ſo wie die Regeln für die Ausbildung jedes andern Vermögens, mit den Prinzipien der moraliſchen Vernunft in Verknüpfung gebracht werden können, und, wenn anders im Ganzen der angewandten Philoſophie Einheit herrſchen ſoll, in Verknüpfung gebracht werden müſſen. Nach meinem Plane konnte kein Begrif der höchſten Vollendung eines Kunſtwerks an der Spitze des Ganzen ſtehen, vielmehr ſollte ſich dieſer aus allen nach beſtimmten Geſichtspunkten geordneten Bemerkungen über die Natur und möglichen Wirkungen der Künſte ergeben.

Ich ſchweige von den Miſsverſtändniſſen, welche dieſe Arbeit erfahren hat, und welche hoffentlich durch die Fortſetzung derſelben um ſo mehr wegfallen werden, da ich ſie aus guten Gründen nicht übereile. Indeſſen muſs ich geſte-

ſtehen, daſs das Studium des Kantiſchen Werkes meinem Nachdenken gewiſſe neue Richtungen gegeben, und mir Anſichten eröfnet hat, die ich vorher nicht gefaſst hatte. Vorzüglich habe ich mich verbunden gefühlt, mit Hinſicht auf die Kantiſchen Geſchmacksgrundſätze über die Möglichkeit einer Theorie der ſchönen Künſte, ſchärfer, und ohne Einfluſs irgend einer vorgefaſsten Meynung nachzuforſchen. Die folgenden Bemerkungen ſind die Reſultate meiner Nachforſchung, die aber, unerachtet meiner jetzigen Ueberzeugung von der Wahrheit jener, noch nicht beendigt iſt.

Kant hat, unſtreitig zuerſt, das Geſchäft unternommen, das Vergnügen am Schönen von allen andern Arten der Luſt zu unterſcheiden, mit denen es ſehr leicht verwechſelt werden kann, und in der That auch von jeher verwechſelt worden iſt. Er hat verſucht, die Gränzen zwiſchen der Luſt am Guten, dem Schönen und Angenehmen mit einer Schärfe zu ziehen, welche jede Zweideudigkeit unmöglich machen ſoll.

Der Hauptcharacter des Vergnügens am Schönen liegt nach Kant darin, daſs es durch bloſse Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne Beziehung derſelben auf einen Begrif zu einer beſtimmten Erkenntniſs, entſteht. Und wenn dieſs einmal feſtgeſezt iſt, ſo ergeben

 ſich

ſich bei ihm folgende Momente von ſelbſt, welche in jedem Urtheile über das, was ſchön iſt, enthalten ſind:

1.

Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch, d. h. bei dem Urtheile, daſs etwas ſchön ſei, oder nicht, beziehen wir die Vorſtellung durch die Einbildungskraft auf das Subject, und das Gefühl der Luſt oder Unluſt deſſelben. Der Beſtimmungsgrund des Urtheils iſt alſo bloſs ſubjectiv.

Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt alſo ohne alles Intereſſe. Nicht der Gedanke des Daſeyns des Gegenſtandes, in deſſelben Beziehung auf mein Begehrungsvermögen, beſtimmt mein Urtheil, ſondern, ganz gleichgültig in dieſer Hinſicht, fragen wir nur, ob die bloſse Vorſtellung des Gegenſtandes in uns mit Wohlgefallen begleitet ſei.

Schön iſt alſo der Gegenſtand eines Wohlgefallens an einem Gegenſtande oder einer Vorſtellungsart, ohne alles Intereſſe.

2.

Das Schöne iſt das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt wird.

Die

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird dabei nur als ſubjectiv vorgeſtellt. Ohne aus Begriffen und Erkenntnis die Theilnahme anderer an der Luſt folgern zu können, rechnet man deſſen ungeachtet bloſs im Bewuſstſein ſeines Zuſtandes auf jedermanns Beitritt. Und dieſes Bewuſstſein geht, mit ſeiner unmittelbaren Folge der Vorausſetzung der allgemeinen Mittheilbarkeit der Vorſtellungsart, der Luſt vorher.

3.

Das Urtheil über Schönheit hat nichts als die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, oder einer Vorſtellungsart deſſelben zum Grunde. Und Schönheit iſt Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne Vorſtellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird. *)

*) Die Vorſtellung wird bloſs auf das Subjeckt bezogen, und die Luſt drückt die Angemeſſenheit des Objects zu denen bei der Reflexion geſchäftigen Erkenntnisvermögen aus. Nemlich die Einbildungskraft kann die Formen nicht auffaſſen, ohne daſs die reflektirende Urtheilskraft ſie mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu bringen, vergleiche. Findet ſie nun bei dieſer Vergleichung, daſs die Einbildungskraft zum Verſtande unabſichtlich in Einſtimmung geſetzt, und dadurch Luſt erregt wird, ſo ſieht ſie den Gegenſtand als zweckmäſsig für ihr Vermögen an, und eignet ihm das Prädikat des Schönen zu.

4.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beyſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheile gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die unter der Vorausſetzung eines Gemeinſinns als objektiv vorgeſtellt wird.

Schön iſt, was ohne Begrif als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Geſchmack iſt das Vermögen, durch eine ſolche Luſt zu urtheilen. Und man bedarf keines weitern Nachdenkens, um einzuſehen, daſs nach Kant Geſchmacksurtheile durch Beweiſsgründe gar nicht beſtimmbar ſind, das der Beſtimmungsgrund jedes Geſchmacksurtheils nach ihm, von der Reflexion des Subjects über ſeinen eignen Zuſtand, der Luſt oder Unluſt abhängt, mit Abweiſung aller Vorſchriften und Regeln.

Kritiker ſollen es alſo nach dieſem Weltweiſen unterlaſſen, Prinzipien des Geſchmacks in dem Sinne aufſtellen zu wollen, daſs darunter Grundſätze gemeint ſeien, unter deren Bedingung man den Begrif eines Gegenſtandes ſubſumiren, und alsdenn durch einen Schluſs herausbringen könne, daſs er ſchön ſei. Allerdings aber ſollen ſie über die Erkenntnisvermögen

gen und ihr Geſchäfte in den Geſchmacksurtheilen Nachforſchung thun, und die wechſelſeitige ſubjective Zweckmäſsigkeit, deren Form in einer gegebenen Vorſtellung die Schönheit des Gegenſtandes derſelben iſt, in Beiſpielen auseinanderſetzen.

Die Kritik des Geſchmaks iſt nach ihm die Kunſt oder Wiſſenſchaft, das wechſelſeitige Verhältnis des Verſtandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorſtellung, (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begrif) mithin die Einhelligkeit oder Miſshelligkeit derſelben unter Regeln zu bringen, und ſie in Anſehung ihrer Bedingungen zu beſtimmen. Sie iſt Kunſt, wenn ſie dieſs uns in Beiſpielen zeigt, ſie iſt Wiſſenſchaft, wenn ſie die Möglichkeit einer ſolchen Beurtheilung von der Natur dieſer Vermögen, als Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Die letztere entwickelt das ſubjective Prinzip, welches unſre Urtheilskraft bei Prädicirung des Schönen befolgt, als ein ihr urſprünglich eignes Prinzip, entwickelt und rechtfertigt es. Die Kritik als Kunſt, ſucht bloſs die pſychologiſchen empiriſchen Regeln, nach denen der Geſchmack wircklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurtheilung ſeiner Gegenſtände anzuwenden, und kritiſirt die Produkte der ſchönen Kunſt, ſo wie jene das Vermögen ſelbſt ſie zu beurtheilen.

Allerdings wird Jeder, der die Sache etwas genauer erforſcht, mit Kant darüber einig werden müſſen, daſs alle ſchöne Kunſt, als ſchöne, in einer gewiſſen Form dargeſtellter Vorſtellungen beſteht, welche an und für ſich, ohne daſs man ſich eines Gewinnes an Güte, Wahrheit oder eines Reizes der Sinnenbegier bewuſst werden müſste, ein Wohlgefallen und eine Liebe erregt, welche die ganze Seele einnehmen, und an die Betrachtung der Form feſſeln, und welche ihren Grund darin haben, daſs bei Auffaſſung der Form Verſtand und Einbildungskraft bei dem freieſten Spiele, ohne ſich eines Zwekkes, oder der Befolgung von Regeln und Begriffen bewuſst zu ſeyn, in vollkommener Harmonie wirken. Allein ſchwerlich dürfte auch Kant, oder irgend ein Vertheidiger ſeiner Geſchmacks-Kritik, mit Grund leugnen können, daſs kein Werk ſchöner Kunſt, als Werk der Kunſt, vorſtellbar iſt, ohne als Wirkung ſeiner Vollkommenheit ein Vergnügen anzunehmen, welches durch ausdrückliche Vorſtellungen von Zweck und Geſetzmäſsigkeit beſtimmt wird. In einem Werke ſchöner Kunſt findet ſich demnach zweyerley vereinigt: unmittelbares Vergnügen an der Form ohne Vorſtellung von Zweck und Regel, und mittelbares Vergnügen durch Vorſtellung deſſen, was das Werk ſeyn ſoll und wirklich iſt. Ohne das erſte würde es nicht ſchön, ohne das zweyte kein ſchönes Werk der

Kunſt

Kunst seyn. Allein eben so gewiss ist es, dass bei jedem wahren Werke schöner Kunst, das unmittelbare Vergnügen im Bewusstsein die Oberherrschaft hat, während das mittelbare Vergnügen ihm untergeordnet ist, und dass dieses Verhältnis um so mehr Statt findet, je schöner und originaler das Werk ist.

Diess scheint das Charakteristische von Werken schöner Kunst zu seyn, wie ferne sie diess sind. Es dringt sich aber auch zugleich dem unparteyischen Denker sogleich folgende Betrachtung auf: dass doch alle schöne Kunst Kunst vernünftiger Wesen ist, woraus sich die Folgerung zu ergeben scheint, dass in einem Werke der schönen Kunst, wenn es vollkommen und ausdaurend befriedigen solle, nicht bloss die Form schön seyn, sondern auch das Ganze von Vorstellungen, welches in ihm dargestellt wird, innerlich interessant seyn müsse. Sagt doch Kant selbst: (Krit. d. ästhet. Urth. 214. A. A.) „Wenn die schönen Künste „nicht nahe oder fern mit moralischen Ideen in „Verbindung gebracht werden, die allein ein „selbstständiges Wohlgefallen bei sich führen, so „ist das letztere (nemlich: nichts in der Idee zu„rückzulassen, den Geist stumpf, den Gegenstand „anekelnd und das Gemüth durch das Bewusst„sein seiner im Urtheile der Vernunft zweckwi„drigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden

„und

„und launiſch zu machen) ihr endliches Schickſal. Sie dienen alsdenn nur zur Zerſtreuung, „deren man immer deſto mehr bedürftig wird, „als man ſich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit ſich ſelbſt dadurch zu „vertreiben, daſs man ſich immer noch unnützlicher und mit ſich ſelbſt unzufriedner macht."

Ohne mich hier auf die umſtändliche Entwickelung der Kantiſchen Ideen über ſchöne Kunſt, Genie, Kunſtgeſchmack einzulaſſen, erlaube ich mir, folgende Betrachtungen mitzutheilen, woraus ſich, wie mir ſcheint, ſelbſt unter Begünſtigung der Kantiſchen Grundſätze ergiebt, daſs eine Philoſophie über ſchöne Kunſt Statt finde, worin ſie beſtehe, innerhalb welcher Grenzen ſie ſich halten müſſe, u. ſ. w. Vielleicht dürfte man in der Idee derſelben das Ausgezeichnete finden, daſs die Rechte des Genies bei ſtrenger Behauptung der Nothwendigkeit von Theorie und Regeln gänzlich unverletzt und uneingeſchränkt bleiben.

1.

Man weiſs, daſs Kant ſelbſt zweierlei Arten von Schönheit annimmt, die freie und die bloſs anhängende Schönheit, wie er ſich ausdrückt, man weiſs, daſs nach ſeiner Bemerkung die freie Schönheit keinen Begrif von dem vorausſetzt, was der Gegen-

ſtand

ſtand ſeyn ſolle, die bloſs anhängende aber einer ſolchen, und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach demſelben vorausſetzt. In der Beurtheilung einer freien Schönheit iſt ihm das Geſchmacksurtheil rein, nicht rein hingegen in der Beurtheilung einer Schönheit, bei welcher zugleich auf den Begrif des Gegenſtandes geſehen werden muſs.

2.

Schönheiten der Kunſt ſind offenbar, nach dem Kantiſchen Ausdrucke, anhängende Schönheiten. „Um eine Naturſchönheit, als eine ſolche, zu beurtheilen, heiſst es in der Krit. der äſth. Urth. 186. brauche ich nicht vorher einen Begrif davon zu haben, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſolle, d. i. ich habe nicht nöthig den Zweck zu kennen, ſondern die bloſse Form, ohne Kenntnis des Zweckes, gefällt in der Beurtheilung für ſich ſelbſt. Wenn aber der Gegenſtand für ein Produkt der Kunſt gegeben iſt, und als ſolches für ſchön erklärt werden ſoll, ſo muſs, weil Kunſt immer einen Zweck in der Urſache vorausſetzt, zuerſt ein Begrif von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding ſeyn ſoll, und da die Zuſammenſtimmung des Mannigfal-

faltigen in einem Dinge, zu einer innern Beſtimmung deſſelben als Zweck die Vollkommenheit des Dinges iſt, ſo wird in der Beurtheilung der Kunſtſchönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anſchlag gebracht werden müſſen, wornach in der Beurtheilung einer Naturſchönheit, als einer ſolchen, gar nicht die Frage iſt.“ Kant hat auch gleich bei dem weſentlichen Begriffe der ſchönen Kunſt darauf Rückſicht genommen: „An einem Produckte der ſchönen Kunſt, ſagt er S. 177. muſs man ſich bewuſst werden, daſs es Kunſt ſei, und nicht Natur, aber doch muſs die Zweckmäſsigkeit in der Form deſſelben von allem Zwange willkührlicher Regeln ſo frei ſcheinen, als ob es ein Produkt der bloſsen Natur ſei.“

3.

Die Kantiſche Analytik des Schönen läſst ſich demnach, wenn ſie ſich irgend vollkommen anwenden läſst, nur auf freie Naturſchönheiten uneingeſchränckt anwenden, als von welchen man wenigſtens ohne Widerſinn die Momente annehmen kann, welche ſie entwickelt; allein ohne Einſchränkung ſchlechterdings nicht auf Werke der Kunſt. Und wenn Kant wirklich dies an mehrern Orten ſeiner Kritik thut, ſo

ſcheint

ſcheint unleugbar, daſs er mit ſeinen eignen Behauptungen gewiſſermaaſsen in Widerſtreit gerathe. Denn, einmal ſagen: daſs zum — Wohlgefallen an Werken ſchöner Kunſt das Bewuſstſeyn: daſs es Kunſt ſei, und Beurtheilung der Zweckmäſsigkeit gehöre, dann aber wieder: daſs auf ein Urtheil über die Schönheit eines Werkes der ſchönen Kunſt, Begriffe von ihrem Zwecke und ihrer Möglichkeit gar keinen Einfluſs haben dürfen, dieſs heiſst doch wohl nichts anders, als ſich ſelbſt widerſprechen. — Kant hat indeſſen ſelbſt wenigſtens den Anſchein einer Vereinigung ſeiner ſo geradezu entgegengeſetzten Behauptungen über ſchöne Kunſt zu bewirken geſucht, indem er (S. 179) Genie durch die angebohrne Gemüthsanlage erklärt, durch welche die Natur der Kunſt die Regel giebt. Allein ich muſs geſtehen, daſs die ganze Stelle, wo er dieſen Gedanken verfolgt, mir eine der ſonderbarſten im ganzen Buche iſt „Eine jede Kunſt, heiſst es: ſetzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererſt ein Produkt, wenn es künſtlich heiſsen ſoll, als möglich vorgeſtellt wird.“ Regel kann hier nichts anders heiſsen, als: ein Begrif der beſtimmten Weiſe einem Mannigfaltigen Einheit zu geben, wiefern ohne ihn weder dieſs bewirkt werden, noch ohne Vorſtellung davon das ſchon bewirkte Werk beurtheilt wer-

den

den kann. „Der Begrif der schönen Kunst aber verstattet nicht, daſs das Urtheil über die Schönheit ihres Produktes von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begrif zum Bestimmungsgrunde habe, mithin ohne einen Begrif von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde zu legen." Wie harmonirt diese Stelle mit so vielen andern? S. 177. „An einem Produkte der schönen Kunst muſs man sich bewuſst werden, daſs es Kunst sei." S. 178. „Schöne Kunst muſs als Natur anzusehen seyn, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewuſst ist" S. 184. „Es giebt keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefaſst und befolgt werden kann, und etwas Schulgerechtes macht die wesentliche Bedingung der Kunst aus. Denn etwas muſs dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Produkt gar keiner Kunst zuschreiben. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht frei sprechen darf." S. 186. „Wenn der Gegenstand für ein Produkt der Kunst gegeben ist, und als solches für schön erklärt werden soll, so muſs

zu-

zuerſt ein Begrif von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding ſeyn ſoll, und da die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern Beſtimmung deſſelben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges iſt, ſo wird in der Beurtheilung der Kunſtſchönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anſchlag gebracht werden müſſen.“ Aiſo kann die ſchöne Kunſt ſich nicht ſelbſt die Regel ausdenken, nach der ſie ihr Produkt zu Stande bringen ſoll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Produkt niemals Kunſt heiſsen kann, ſo muſs die Natur im Subjekte der Kunſt die Regel geben.“ In dieſem Satze heiſst Regel offenbar etwas ganz anders als im erſten, nemlich Richtung der zur Hervorbringung des Kunſtwerks nöthigen Vermögen zur Geſetzmäſsigkeit ohne alle Vorſtellung von dieſer Geſetzmäſigkeit. Da nun in dieſer ganzen Stelle das Wort Regel in zwiefachem Sinne genommen wird, ſo muſs es erlaubt ſeyn zu zweifeln, ob Kant etwas mehr dadurch bewirkt habe, als den bloſsen Anſchein einer Vereinigung ſeiner ſo ſonderbar entgegengeſetzten Behauptungen über ſchöne Künſte.

4.

So wie das Wohlgefallen an Werken schöner Kunst zum grossen Theile auf Begriffen beruht, von dem Zwecke und Wesen der Kunst, so muss es auch gewisse bestimmte Regeln für dieselben geben. Dies sind nun freilich nach Kantischer Strenge, keine eigentlichen Geschmacksregeln, sondern Regeln der Vereinbarung des Geschmaks mit der Vernunft. Da aber Kunstschönheiten nicht zu den freien Schönheiten, sondern zu den anhängenden gehören, welche letztern zum Theil nach andern Prinzipien beurtheilt werden, als die ersten, so muss Geschmack in Beziehung auf schöne Kunst zum Theil etwas anders heissen, als Geschmack in Beziehung auf freie Schönheit. Geschmack in Beziehung auf schöne Kunst kann nicht gedacht werden, als ein Vermögen, durch eine Lust zu urtheilen, die ihren Grund blos in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt hat. Denn alle Geschmacksurtheile über Werke der schönen Kunst werden zum grossen Theile bestimmt durch Begriffe von dem Wesen, dem Zwecke und der Zweckmässigkeit derselben. Was demnach in Beziehung auf schöne Kunst wahrer Geschmack sei, lässt sich nicht eher bestimmen, als jene Begriffe mit Wahrheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit entwickelt worden; eine Behauptung, von welcher ich mich eben so wenig losreissen kann, als ich fürchte,

dass

dafs unpartheiifche Beurtheiler mich eines Misbrauchs des Wortes Gefchmack befchuldigen follten, durch welches die allgemeine Sprachweife das Vermögen der Beurtheilung des Kunftfchönen nach Begriffen und Einficht bezeichnet.

5.

Es ergiebt fich aus allem bisher Gefagten, dafs für die Werke der fchönen Kunft eine doppelte Beurtheilung Statt finden mufs, die eine durch das blofse Gefühl, und Bewufstfein der Stimmung feiner Gemüthskräfte, ohne beftimmende Regel und Begrif, die andere vermittelft wirklich beftimmender Regeln und Begriffe. Beide müffen nothwendig bey jedem Werke fchöner Kunft eintreten.

6.

Jedes wahre Werk fchöner Kunft enthält Eigenfchaften, welche fich aus allgemeinen Grundfätzen und Begriffen nicht erklären laffen, fondern blos bei der Auffaffung feiner Form unmittelbar empfunden werden können. Der Geift eines wahren Werks fchöner Kunft, ift in gewiffen Zügen unauflösbar und unbegreiflich. Der fchärffte Analyft von Werken des Genies, mufs bei der feinften Entwicklung, die er unternehmen konnte, immer noch geftehen, dafs er an einem grofsen Theile ihrer Eigenfchaften

ſeine Kunſt vergebens verſuche, und ihn dem wirklichen Genuſſe eines Jeden im Zuſtande unmittelbarer Anſchauung des Werks, überlaſſen müſſe. Allein jedes wahre Werk ſchöner Kunſt enthält auch Eigenſchaften, welche ſich nach allgemeinen Grundſätzen und Begriffen entwikkeln, erklären, und prüfen laſſen. In Rückſicht auf die Eigenſchaften der erſten Art, iſt das Genie ſich ſelbſt räthſelhaft, in Rückſicht auf die der zweiten begreift es ſeine Handlungen nach Gründen, und kann die Art und Weiſe derſelben mittheilen. Es ſcheint alſo nur zum Theil wahr, wenn Kant Krit. der äſth. Urth. S. 182. ſagt, „kein Homer oder Wieland könne anzeigen, wie ſich ſeine phantaſiereiche und doch zugleich gedankenvolle Ideen, in ſeinem Kopfe, hervor und zuſammenfinden, darum weil er es ſelbſt nicht weiſs und es alſo auch keinen andern lehren kann. Ich bin überzeugt, daſs Wieland den Geiſt, welcher ſeine unſterblichen Werke beſeelt, zum Theil ſelbſt nicht entwickeln kann, aber eben ſo gewiſs iſt es mir, daſs er in Beziehung auf eine groſse Menge von Eigenſchaften, einen befriedigenden Kommentar über die Handlungen ſeines Geiſtes zu geben vermag.

7.

Für die Eigenſchaften der erſten Art giebt es nur Kriterien ihres Daſeyns, um ſich der

Rich-

Richtigkeit ſeines Gefühles zu verſichern, und da in jenen Eigenſchaften die wahre Originalität eines Genies beſteht, ſo ſind dieſe Kriterien zugleich Kriterien wahrer Originalität. Die Eigenſchaften der zweiten Art ſind durchgängig beſtimmt von Prinzipien und Begriffen der Zweckmäſigkeit. Die Kriterien des Daſeyns der Eigenſchaften erſtrer Art beruhen theils auf Begriffen von dem Charakter jener andern Arten des Intereſſe und des Vergnügens, mit welchen man das äſthetiſche nur zu leicht verwechſelt, theils auf pſychologiſchen Bemerkungen derjenigen Eigenthümlichkeiten, wodurch ſich unſer Gemüthszuſtand bei Betrachtung des Schönen auszeichnet. Die Prinzipien und Begriffe der Zweckmäſigkeit für die Eigenſchaften der zweiten Art, flieſsen aus der Natur und dem Weſen der Künſte, aus den Geſetzen derjenigen Seelenkräfte, welche bei Betrachtung ihrer Werke thätig ſind. Ihre Gültigkeit hängt von demjenigen Vermögen ab, durch welches allein die Idee einer vollendeten Zweckmäſigkeit möglich iſt, nämlich der praktiſchen Vernunft.

Allem bisher Geſagten zu Folge, trage ich kein Bedenken, folgende Ideen als hinlänglich gegründet aufzuſtellen:

Grundſätze und Begriffe können freilich Niemanden produktives Vermögen geben. Nie-

mand kann durch ſie in den Stand geſetzt werden, Stoffe ſchöner Werke auf künſtliche Weiſe hervorzubringen. Dies bedarf ſo gewiſs keines Beweiſes, als es noch nie einem Theoriſten eingefallen iſt, das Gegentheil zu behaupten: Baumgarten ſelbſt, deſſen Erwartungen von der philoſophiſchen Theorie des Schönen gewiſs die möglichſt gröſten waren, giebt ſehr gern die Behauptung zu: *Aeſthetici naſcuntur, non fiunt, uti poetae;* und ſchränkt ſich ganz darauf ein: *Aeſtheticum natum juvat theoria completior, rationis auctoritate commendabilior, exactior, minus confuſa, minus trepida.* *Aeſth. Prol.* §. 11.

Allein das Kunſtgenie hat bei jedem ſchönen Werke einen Zweck, oder, wenn wir es, ſo wie es iſt, ganz als Kind der Natur betrachten, die Natur bildet in demſelben eine Verbindung von Vorſtellungen, welche zu Hervorbringung einer beſtimmten Wirkung (des Vergnügens am Schönen) ſo zuſammentreffen, daſs man ſich ein ſolches Werk nicht anders als möglich denken kann, wenn nicht durch eine Idee, welche den Grund ſeines Daſeyns in beſtimmter Form enthalte. Das Genie ſelbſt muſs ſein Produkt aus dieſem Geſichtspunkte anſehen, und anerkennen, daſs die Natur durch ſeine Kräfte einen Zweck ausführe. Dieſer Zweck iſt nichts anders, (wenn man ihn nach ſeinem allgemeinſten charackteriſtiſchen Merkmale faſst,) denn ein Vergnügen, unabhängig von allem Intereſſe

tereſſe der Moralität und Wahrheit ſowohl, als der Sinnlichkeit, durch die bloſse Form eines Ganzen verknüpfter Vorſtellungen beſtimmt, wie fern bei Auffaſſung derſelben ins Bewuſst-ſeyn, ſich ein unabſichtliches und doch geſetz-mäſiges Wirken des Verſtandes, mit dem freie-ſten und doch kongruenten Spiele der Phantaſie vereinigt. Ehe der Künſtler an Darſtellung des Gegenſtandes ſeiner Begeiſterung denken kann, muſs er ohnſtreitig denſelben der Kritik unterwerfen, und da ihm mit ſeinem Genie ſelbſt das Kriterium der Anerkennung des Schönen, im Bewuſstſeyn gegeben iſt, ſo vermag er in der That nach gegründeter Einſicht zu entſcheiden, ob der Gegenſtand ſeiner Begeiſterung wirklich ein Stof für ſchöne Kunſt ſei, und welcher Grad des äſthetiſchen Werths demſelben zukomme.

Ich zeichne folgende Punkte aus, als ſolche, welche ſchwerlich bezweifelt werden dürften:

I.

Das begeiſterte Genie kann ſich ſelbſt in der Beurtheilung ſeines Zuſtandes täuſchen, kann das äſthetiſche Intereſſe mit dem moraliſchen, intellecktuellen oder ſinnlichen, die äſthetiſche Begeiſterung mit dem moraliſchen oder intellecktuellen Enthuſiasmus oder wohl mit einer feurigen Leidenſchaft der Sinnlichkeit ver-

wechſeln. So wie ſich nun auf das genaueſte, und nach unbezweifelten Grundſätzen beſtimmen läſst, worinnen ſich das moraliſche, intellecktuelle, thieriſch ſinnliche und äſthetiſche Intereſſe von einander unterſcheiden, ſo kann man auch unſtreitig in der Philoſophie der ſchönen Kunſt ein Prinzip aufſtellen, nach welchem das begeiſterte Genie, bevor es darſtellt, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung prüfen muſs, um ſich vernünftig zu überzeugen, daſs derſelbe wirklich ein Gegenſtand für ſchöne artiſtiſche Darſtellung ſei.

2.

Das äſthetiſche Intereſſe der Gegenſtände der Begeiſterung iſt mannigfaltiger Grade fähig, und es ergeben ſich, ſcheint mir, aus der Natur der Sache gewiſſe Prinzipien, nach welchen beſtimmt werden kann, ob das äſthètiſche Intereſſe eines gewiſſen Gegenſtandes an ſich ſelbſt ſtark genug ſey, um ihm gerechten Anſpruch auf artiſtiſche Darſtellung zu geben.

3.

Unerachtet das äſthetiſche Intereſſe allein die Gegenſtände der Künſtlerbegeiſterung der Schönheit fähig macht, ſo gewährt es doch an und für ſich, einen zu flüchtigen, bald abzuſchmeckenden und zu erſchöpfenden Genuſs, als daſs durch ſelbiges allein Werke der Kunſt ein dau-

dauerndes, ſich ſelbſt erneuerndes und belebendes Vergnügen erwecken könnten. Um ſo mehr muſs man die Weisheit der Natur bewundern, welche den Seelen der Kunſtgenien, jene in ihren wahrhaft ſchönen Werken ſich unzweideutig ausdrückende Stimmung gegeben hat, mit dem äſthetiſchen Intereſſe andre edle Intereſſes der Menſchheit zu verknüpfen. Unerachtet demnach keine Theorie erſt dem Genie dieſe Determinationen mitzutheilen braucht, oder auch nur einmal mittheilen kann, ſo vermag ſie dennoch Grundſätze aufzuſtellen, nach welchen das Genie ſeine Vermögen, und die freien Produkte deſſelben vor aller Prüfung darſtellen könne, Grundſätze, nach welchen es ſich von dieſer Seite allmählig zu bilden vermöge.

4.

Das Genie muſs, um vernünftiger Weiſe an Darſtellung denken zu können, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung, und dieſe ſelbſt für allgemein mittheilbar halten. Dieſe Vorausſetzung entſpringt durch das Bewuſstſeyn, daſs das äſthetiſche Intereſſe und die ihm etwa beigeſellten andern Intereſſes, von der Wirkſamkeit ſolcher Anlagen des menſchlichen Geiſtes abhängen, welche, ob zwar unendlich mannigfaltig modificirt, doch im Grunde Allen zukommen. Auch hierin kann das Genie ſich täuſchen, kann individuelles Intereſſe eines Gegen-

ſtandes für allgemein gültiges menſchliches Intereſſe nehmen. Wie fern nun die Philoſophie die natürlichen Bedingungen der Allgemeingülkeit und Mittheilbarkeit menſchlicher Gefühlszuſtände beſtimmen kann, ſo laſſen ſich auch in dieſer Hinſicht philoſophiſche Grundſätze für die Kunſt angeben; Grundſätze, die das Genie in der Prüfung des Gegenſtandes ſeiner Begeiſterung vor aller Darſtellung leiten können.

5.

Der Gegenſtand der Begeiſterung des Genies kann immer äſthetiſches Intereſſe haben, und doch können in dem Ganzen verknüpfter Vorſtellungen, welches er ausmacht, Fehler der Unvollſtändigkeit, Inconſequenz, Disharmonie und Unrichtigkeit liegen, welche, ſich vor dem Richterſtuhle der Urtheilskraft nicht entſchuldigen laſſen, Fehler, welche unerachtet ſie das äſthetiſche Intereſſe nicht aufheben, dennoch es nicht den Grad von Lauterkeit und Stärke erreichen laſſen, welcher auſſerdem möglich wäre. Daſs es beſtimmte philoſophiſche Grundſätze gebe, nach welchen das Genie vor aller Darſtellung, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung in jener Hinſicht prüfen könne, ſcheint mir, wenn irgend etwas, keinem Zweifel ausgeſetzt zu ſeyn.

Alle

Alle Grundſätze dieſer Art, welche ſich für ſchöne Kunſt geben laſſen, flieſsen aus der Natur des Kunſtgenies, und dem wahren Charakter ſeiner Produckte ſelbſt. Die Werke des Genies ſind alſo in ſo fern die Quellen aller Regeln, wiefern ſich in ihnen die eigenthümliche zweckmäſige Wirkungsart der Vermögen deſſelben ausdrückt. Dieſe Grundſätze ſind durchaus Grundſätze der Zweckmäſsigkeit, welche das Genie leiten ſollen, in jedem Werke ſeinem Charakter und Zwecke vollkommen treu zu bleiben, immer das ganz und ohne Einſchränhung zu ſeyn, was es nach ſeinen Naturanlagen ſeyn ſoll.

Sobald der Künſtler es unternimmt, den Gegenſtand ſeiner Begeiſterung äuſserlich darzuſtellen, ſo ſetzt er ſich damit einen Zweck, den er durch gewiſſe Mittel und Handlungen erreichen will. Sein Zweck iſt im Allgemeinen kein andrer: als; durch die Form der äuſsern Darſtellung oder des Ausdrucks die Unterhaltung und Mittheilung desjenigen äſthetiſchen Intereſſes zu bewirken, welches der Gegenſtand der Begeiſterung im Innern des Bewuſstſeins und Vorſtellungsvermögens verurſachte. In dieſer Situation wirkt er durchgängig nach Grundſätzen und Begriffen, und wird wie jeder Andre angeſehen, der durch Anwendung gewiſſer Mittel einen Zweck erreichen will. Die vor-

vorzüglichſten Grundſätze und Begriffe, denen das darſtellende Genie unterworfen iſt, ergeben ſich aus der Art des Zweckes, auf den es als darſtellendes hinarbeitet, und der Natur der Mittel für die Darſtellung.

Die Grundſätze für das Genie ſtützen ſich alle auf das wirkliche Daſein der Kunſtgenien, ihrer Produkte, als ſolcher, und deren Wirkungen auf die Empfindſamkeit des Menſchen.

So wie alle philoſophiſche Wiſſenſchaft über die gemeinſchaftlichen geiſtigen Vermögen der Menſchheit aus Zergliederung der Wirkungen derſelben, innerhalb den Gränzen des Bewuſstſeins hervorgeht, ſo ruht am Ende alle Kenntnis des Genies, ruhen alle Regeln der Zweckmäſsigkeit für daſſelbe auf Betrachtung und Auseinanderſetzung der Eigenſchaften der Werke deſſelben.

Indem ich dieſes ſage, glaube ich keinesweges die Theorie der Künſte an den Zufall zu knüpfen, vielmehr dieſelbe auf diejenige Grundlage zurückzuführen, auf welcher allein ſie mit Feſtigkeit ruhen kann. Nicht der bloſse Genuſs, und eine blinde Anſchauung der Werke des Genies ohne Raiſonnement kann dem Geſchmack eine ſichere Bildung geben, nur aus philoſophiſcher Zergliederung ihrer Beſtandtheile und kritiſcher Erwägung derſelben in Beziehung auf Grün-

Gründe und Folgen ergeben sich einerseits die theoretischen Wahrheiten über die characteristische Stimmung der geistigen Vermögen in Hervorbringung und Bildung des Schönen, und die Naturgesetze, nach welchen sie in diesem Zustande wirken, andererseits Stoffe zu Regeln für die möglichste Bildung derselben, um das Höchste, Zweckmäſsigste hervorzubringen.

Daſs übrigens Kant selbst keinesweges alle Grundsätze für Vollkommenheit eines Werks der schönen Kunst leugnen könne; wird mir durch folgende Bemerkung mehr als wahrscheinlich: dieser Weltweise bestimmt in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft sehr genau, was ein Genie zur schönen Kunst, was schöne Kunst, was ein Werk schöner Kunst sei. Ich frage bescheidentlich: folgt nicht aus diesen Bestimmungen allein schon eine Reihe von Grundsätzen? Wenn Kant die Kriterien des Genies zur schönen Kunst, der schönen Kunst und ihrer Werke entwickelt, folgt nicht aus diesen Entwickelungen mit logischer Nothwendigkeit, was kein Genie für schöne Kunst, was kein Werk eines Genies für schöne Kunst sei? läſst sich nicht nach denselben gewissermaſsen der Grad von ästhetischer Trefflichkeit eines Werks bestimmen?

Al-

Allein obwohl die Grundſätze und Regeln der philoſophiſchen Theorie der ſchönen Künſte, ihrem Innhalte nach, keine andre Quelle haben, als die Betrachtung der Natur des Genies, ſo wie es ſich in ſeinen Werken äuſsert, ſo hängt dennoch ihre gebiethende Kraft von der moraliſchen Vernunft ab, als welche allein alles Intereſſe an eine Zweckmäſsigkeit, die ihrer ſelbſt wegen gefalle, begründet.

Wenn ich vorausſetzen darf, daſs alle bisherige Behauptungen der Wahrheit angemeſſen ſind, ſo darf ich auch einen Entwurf zu einer philoſophiſchen Theorie für die ſchöne Kunſt wagen.

Die philoſophiſche Theorie der ſchönen Kunſt hat zwey Hauptfragen zu ihren vorzüglichſten Gegenſtänden. Sie fragt nämlich: 1) was das Kunſtgenie leiſten könne; dann: 2) was das Kunſtgenie leiſten ſolle. Der Inbegrif von Wahrheiten, durch welche die erſtere Frage beantwortet wird, könnte die Naturkunde des Genies für ſchöne Kunſt heiſsen; der Inbegrif von Grundſätzen zur Beantwortung der zweiten, die Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt.

Die Naturkunde des Genies muſs aus lauter Thatſachen und aus Folgerungen beſtehen,

hen, welche auf Thatſachen beruhen. Ihre Quellen ſind die daſeyenden Werke des Genies in jeder Kunſt, ohne welche Grundſätze für das Kunſtſchöne gar nicht möglich wären. Es iſt etwas trivial, zu bemerken, daſs die ſchöne Kunſt eher da war, als ihre Theorie. Muſs nicht Licht daſeyn, ehe Optik erfunden werden kann? Daſs es aber Genieen und durch ſie ſchöne Kunſt gebe, erhellt aus der Thatſache der Produkte gewiſſer Geiſter, deren Wirkungen in einem gewiſſen allgemeinen Charakter zuſammenſtimmen.

Die erſte Obliegenheit der Naturkunde des Genies beſteht darinn, ihren Gegenſtand beſtimmt darzuſtellen, und die aller Theorie zum Grunde liegenden Fakta: Es giebt Genieen für ſchöne Kunſt; es giebt Werke ſchöner Kunſt; es giebt ſchöne Kunſt; in ihr gehöriges Licht zu ſtellen. Indem dieſes geſchieht, muſs ſich ein Grundſatz für alle ſchöne Kunſt ergeben, welcher mit vollkommenem Rechte an der Spitze der Theorie ſteht. Dieſer Grundſatz drückt die gemeinſame Eigenthümlichkeit aller wahren Werke ſchöner Kunſt aus. Man würde nie auf die Benennung ſchöne Kunſt gekommen ſeyn, wenn nicht zwiſchen den Werken der Kunſtgenieen und der Schönheit der Natur eine wahre Analogie wäre. Um alſo zu dem Grundſatze der ſchönen Kunſt

zu

zu gelangen, muſs die Naturkunde des Geniees von der Erörterung des Begriffes des Schönen der Natur ausgehn, und zeigen, daſs die Werke der Kunſtgenieen eine Wirkung auf das Gefühlvermögen hervorbringen, welche derjenigen weſentlich ähnlich iſt, welche das Schöne der Natur hervorbringt.

Um ſich hier nicht zu täuſchen, müſſen wohl unterſchieden werden: die Gründe, durch welche das Vergnügen am Schönen der Kunſt entſtehet, und die Grundſätze, nach welchen man über dieſe Gründe ſelbſt reflektirt, wenn man das Vergnügen am Schönen zum Gegenſtande ſeiner Erforſchung macht.

Unterſcheidet man dieſe beiden Dinge genau, ſo ergiebt ſich in Beziehung auf Werke ſchöner Kunſt, daſs ſie alle darin übereinſtimmen: daſs durch eine gewiſſe Handlungsweiſe des Vorſtellungsvermögens gewiſſer Geiſter, Gegenſtände der Vorſtellung bewirkt werden, welche ein Vergnügen verurſachen, wie die ſchönen Werke der Natur ſelbſt. Und ſo wäre denn Uebereinſtimmung mit der ſchönen Natur, wohl verſtanden, der oberſte Grundſatz für die ſchönen Künſte, um ihr gemeinſchaftliches eigenthümliches Weſen zu bezeichnen. Zwar iſt Vergnügen an einem Werke

ſchö-

ſchöne Kunſt ohne Begriffe gar nicht möglich; aber deſshalb entſteht nicht bey Betrachtung eines ſolchen alles Vergnügen durch Begriffe; vielmehr erweckt jedes Werk ſchöner Kunſt Vergnügen, welches von Begriffen als ſeinen Urſachen nicht abhängt, und dieſes unmittelbare Vergnügen hat im Bewuſstſeyn die Oberherrſchaft, oft ſo ſehr die Oberherrſchaft, daſs es die Begriffe des Gegenſtandes verdunkelt, und uns wohl gar auf Augenblicke wähnen läſst, als fänden bey unſerm Zuſtande dergleichen gar nicht Statt.

Hat die Naturkunde des Genies für ſchöne Kunſt den gemeinſamen eigenthümlichen Charakter des Kunſtſchönen entwickelt, ſo giebt ſie nun diejenigen Kräfte und Verhältniſſe von Kräften an, welche dem Genie für ſchöne Kunſt weſentlich angehören.

Hat ſie im Allgemeinen den Character des Kunſtſchönen, und die Beſtandtheile des Kunſtgenies dargeſtellt, ſo geht ſie nun zur Betrachtung der einzelnen Künſte über, beſtimmt den Begrif des Schönen in beſonderer Beziehung auf Dichtkunſt, Tonkunſt, Tanzkunſt, bildende Kunſt und Gartenkunſt.

1. Wird durch jedes Werk der ſchönen Kunſt unmittelbares Vergnügen erregt, und ſind die

demſelben zum Grunde liegenden Eigenſchaften diejenigen, welche vorzüglich die Treflichkeit und Originalität des Werkes entſcheiden, ſo wird die Naturkunde des Genies die Kriterien der Anerkennung jener Eigenſchaften mittheilen; das einzige, was ſie in Hinſicht derſelben thun kann, da ſie nicht von Grundſätzen und Begriffen abhängen. Der Inbegrif dieſer Kriterien iſt eine Theorie der Originalität in der ſchönen Kunſt.

2. Können mannigfaltige Stoffe von verſchiedenem Intereſſe in an ſich wohlgefälliger, d. i. ſchöner Form dargeſtellt werden, und iſt kein Stoff gedenkbar, der nicht ein von der Wohlgefälligkeit der Form ſeiner Darſtellung unabhängiges Intereſſe mit ſich führte, ſo kommt es der Naturkunde des Genies für ſchöne Kunſt zu, diejenigen Stoffe zu klaſſificiren, deren Intereſſe ſich mit unmittelbarer Wohlgefälligkeit der Form vereinigen läſst. Hieher gehören die Unterſuchungen über das Erhabene, Rührende, Naive, Komiſche u.ſ.w. Theorie des Intereſſanten in Verknüpfung mit der Schönheit der Form.

3. Wird beym Genuſſe von jedem Werke ſchöner Kunſt zugleich Vergnügen durch Begriffe von der Natur und dem Zwecke der Sache erregt; ſo muſs die Naturkunde des Genies die Prinzipien

pien derjenigen Zweckmäſsigkeit darſtellen, ohne welche ein Werk ſchöner Kunſt gar nicht gefallen könnte, und zu welcher die Natur ſelbſt die wahren Genieen ohne Regel und Abſicht hinleitet. Hieher gehören z. B. die Grundſätze über Einheit, Harmonie, Verhältnismäſsigkeit u. ſ. w. Theorie der Regelmäſsigkeit in Werken ſchöner Kunſt.

Ueberſehen wir alle eben angeführte Erforderniſſe zu einer Naturkunde des Geniees für ſchöne Kunſt, ſo finden wir, daſs ſie in allen ihren Theilen auf Betrachtung und Analyſe der Eigenſchaften von Werken des Genies beruht, alſo keinesweges von einem mit der Kunſt nicht vertrauten, wenn auch noch ſo ſcharfſinnigen Denker, etwa auf ſeiner Stube ausgeſponnen werden kann. So nothwendig demnach, als dem Theoriſten der ſchönen Kunſt eine tiefe Kenntnis der Philoſophie und ein groſses Talent der Beobachtung und Prüfung nach Prinzipien iſt, eben ſo unentbehrlich iſt ihm eine ausgebreitete Kenntnis der Klaſſiſchen Werke einer jeden ſchönen Kunſt ſelbſt. Allein leider fehlt es den Philoſophen immer an Kunſtwerken, und den Sammlern der Kunſtwerke an Philoſophie. *)

*) Ich kann hier einen Wunſch nicht zurück halten, der ſich mir eben ſo oft aufdringt, als man äſthetiſche Vor-

Es ist in der menschlichen Natur gegründet, dass wir jedes unsrer Willkühr überlassene Vermögen auf die Idee seiner höchsten möglichen Ausbildung beziehen. Das wahre Genie für schöne Kunst ist immer auf ein solches Ideal gerichtet, und Jeder, welcher, gleich beseelt vom Geiste der Philosophie und dem Geiste der Kunst, nach Prinzipien über die Handlungen und Produkte desselben nachdenkt, muss seiner Nachforschung und Beurtheiluug ein solches Ideal zum Grunde legen.

Ich nenne den Inbegrif von Grundsätzen für die höchste Vollendung und Zweckmäsigkeit der Werke der schönen Kunst die Teleologie des Genies für schöne Kunst. Sie setzt die Naturkunde des Geniees voraus.

Die Teleologie des Geniees denkt sich den Menschen nicht blos mit entwickeltem Gefühle und Geschmacke für das Schöne, sondern auch als ausgebildet von Seiten seiner übrigen höheren

Vorlesungen verlangt. Sollte nicht auf jeder wohleingerichteten Universität eine öffentliche Sammlung von Zeichnungen, Kupferstichen, Gemählden, Statuen seyn, eine Sammlung, die wenigstens vollständig genug wäre, um die Grundsätze für die Hauptpartieen der bildenden Kunst durch Beyspiele zu erläutern?

ren Vermögen. Einem Menſchen, welcher auf dieſer Stufe der Veredlung ſteht, genügt das bloſse Schöne nicht, er will in der Form deſſelben immer nur das Gute und Wahre ſehen.

Der höchſte Grundſatz der Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt iſt: Darſtellung des Guten und Wahren in einer Form, analog der Schönheit der Natur. Güte und Wahrheit werden hier in weiterer Bedeutung genommen, und die Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt muſs zuvörderſt das Weſen der Güte und Wahrheit, in wiefern ſie in der Form des Schönen erſcheinen können, entwickeln, und dieſe Entwickelung auf die beſondern Künſte anwenden, wodurch denn für jede derſelben ein eigner höchſter Grundſatz erfolgt.

Wenn die Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt von dem eben angeführten Grundſatze ausgeht, ſo ſind alle Regeln, die ſie giebt, um mich des Kantiſchen Ausdruckes zu bedienen: Regeln der Vereinbarung des Geſchmackes mit der Vernunft; Regeln, die eben deſshalb nothwendig ſind, weil die Handlungsweiſe und das Intereſſe der Vernunft nothwendig ſind. Und wenn der Geſchmack für das Genie der Kunſt erſt dann ſeine höchſte

bildung hat, wenn er mit der Vernunft harmonirt, so sagt man von der Teleologie für die schöne Kunst nicht zu viel, wenn man ihr die Grundsätze für die Vervollkommnung des Geschmacks für schöne Kunst zueignet.

(Die Fortsetzung folgt.)

II.

II.

Aesthetische Grundsätze über die Allegorie der schönen Kunst, vorzüglich der bildenden und der Dichtkunst.

Die Theorie der allegorischen schönen Kunst gehört unstreitig unter die schwersten Theile der Philosophie über das Schöne, und, wie viele scharfsinnige Männer auch sich mit der Bearbeitung derselben beschäftigt haben, so hat man dennoch bis jetzt auch nicht einmahl über den richtigen Grundbegrif derselben einig werden können. Um so weniger wird es überflüssig scheinen, wenn ich in gegenwärtigem Aufsatze einen kleinen Beytrag zur mehrern Aufklärung eines so interessanten Gegenstandes zu liefern versuche.

Die Fragen, auf welche ich vorzüglich mein Augenmerk richten zu müssen glaube, sind die folgenden:

1.

Was ist im Allgemeinen die Allegorie, als Werk der schönen Kunst?

2.

Worin besteht im Allgemeinen das Genie für Allegorie der schönen Kunst? Wie wirken die Seelenkräfte des Künstlers bey Erfindung und Ausbildung derselben?

3.

Welches sind die ächten Gegenstände für allegorische Darstellung der schönen Kunst?

4.

Welche sind die Hauptvollkommenheiten eines allegorischen Werkes der schönen Kunst im Allgemeinen.

I.

Was ist Allegorie, als Werk schöner Kunst?

Man sagt etwas sehr Gemeines, wenn man die Allegorie als ein Bild erklärt, in so fern es an die Stelle der bezeichneten Sache gesetzt wird; wenigstens reicht dieser Begrif nicht zu, um das Wesen derselben, in wiefern sie eine besondere Klasse von Werken schöner Kunst ausmacht, zu bestimmen. Die allegorische so wie überhaupt alle bildliche Darstellung von Ideen kann aus einem zwiefachen Interesse hervorgehen, entweder aus einem Interesse des Erkenntnisvermögens, oder dem

dem vereinigten Intereſſe des Begehrungsvermögens und Geſchmacks. Diejenige allegoriſche Darſtellung von Ideen, welche aus dem Intereſſe des Erkenntnisvermögens hervorgeht, hat den Zweck, die Aufmerkſamkeit der Menſchen mit Leichtheit auf abgezogene Begriffe und allgemeine Wahrheiten zu richten, und an die Betrachtung derſelben zu feſſeln, indem man ſie anſchaulich darſtellt, und dadurch dem gemeinem Verſtande evident macht. Allegoriſche Darſtellungen dieſer Art ſind: Sinnbilder, Parabeln, Fabeln; Gattungen von Werken, deren keine, ſtreng genommen, zu dem Gebiethe der ſchönen Kunſt gehört. Diejenige allegoriſche Darſtellung von Ideen, welche aus dem vereinigten Intereſſe des Begehrungsvermögens und Geſchmacks hervorgeht, zeigt ſich: a) in der Allegorie, als bloſser Figur der Rede; b) in der Allegorie, als Werke ſchöner Kunſt. Die Allegorie, als Figur, iſt kein Ganzes, ſondern blos Theil, nicht Zweck des Künſtlers, Redners, oder Schriftſtellers überhaupt, ſondern blos Mittel zum Zwecke, ſie hat nur Vollkommenheit im Verhältniſſe gegen das Ganze, zu dem ſie gehört; die Allegorie, als Werk ſchöner Kunſt, iſt ein für ſich beſtehendes Ganzes, ſie ſelbſt, ihrer Form nach, iſt Zweck des Künſtlers.

Die

Die Allegorie, als Werk der ſchönen Kunſt, zielt nicht blos darauf hin, daſs man die Ideen, welche die Bilder darſtellen ſollen, anerkenne, ihr letzter und weſentlicher Zweck iſt die Schönheit der Formen und der Verſinnlichung, an ſich, und als Ausdruck der Liebe zu den Ideen betrachtet. Darauf gründet ſich auch der auffallende Unterſchied zwiſchen der Ausführung eines Sinnbildes, und der Ausführung einer Allegorie. Das Sinnbild muſs ſich mit gröſster Präciſion auf die Angabe durchgängig ähnlicher Züge einſchränken; ohne ſich jenen Schmuck und jene reizenden Zufälligkeiten zu erläuben, welche der Allegorie frey ſtehen, ja zu ihrem Weſen gehören, wie fern Schönheit ihr Zweck iſt.

Die Allegorie als Werk der ſchönen Kunſt drückt einen ſchwärmeriſcheu Zuſtand aus, wo die Phantaſie alle ihre Schätze aufbiethet, um das Intereſſe für eine Idee durch eine ihm ganz entſprechende Verſinnlichung darzuſtellen, und ſie iſt um ſo vollkommener, je idealiſcher ihre Formen und Bilder ſind, je ein reicheres Spiel von analogen Bildern ſie mit der Hauptidee vergeſellſchaftet.

Wenn der letzte Zweck der Allegorie, als Werkes ſchöner Kunſt, kein anderer iſt, als: die Schönheit der Formen und Verſinnlichung

chung an ſich, und als Ausdruck der Liebe zu der Idee betrachtet, ſo kann man jene Werke gar nicht zur ſchönen Kunſt rechnen, in denen ſich Haſs, Verachtung, Schrecken und ähnliche Leidenſchaften durch entſprechende Verſinnlichung ausdrücken, und zwar ſo, daſs dieſs Hauptzweck iſt. Empfindung des Schönen muſs jederzeit die Hauptwirkung der allegoriſchen Darſtellung im Ganzen ſeyn.

Attribute nennt man in Werken der Allegoriſchen Kunſt diejenigen Theile oder Nebenſtücke einer allegoriſchen Figur, welche entweder an und für ſich die geiſtige, moraliſche Bedeutung derſelben unmittelbar und vollkommen ausdrücken, oder doch zum vollkommenern und lebhaftern Ausdrucke derſelben beytragen.

Die Attribute ſind, in Rückſicht dieſes Unterſchiedes entweder weſentliche oder hinzukommende.

Die weſentlichen Attribute bewirken die Anerkennung der allegoriſchen Figur nach ihrer wahren Bedeutung; ſie ſind entweder: 1. ſymboliſche, d. i. ſolche, die ſich auf wirkliche Aehnlichkeit, oder Analogie gründen; oder 2. konventionelle d. i. ſolche, die ſich auf zufällige Verknüpfung gewiſſer Bilder

mit

mit gewiſſen Ideen gründen. So ſind ſymbolische Attribute: die Wage der Gerechtigkeit, das Nektargeſchirr der Jugend, das heilige Feuer der Keuſchheit, als Veſtalin, die Schlange und der Spiegel der Klugheit, die Brüſte der Natur, der Mohn des Schlafs, der Finger auf dem Munde des Harpokrates; konventionelle Attribute: die Mütze, der Huth der Freyheit, die Schlange der Arzneykunſt, die Lilien Frankeichs u. ſ. w.

Ein Attribut iſt um ſo mehr äſthetiſch, je mehr es fähig iſt, die Einbildungskraft ins Spiel zu ſetzen, um ſich über eine Menge von verwandten Vorſtellungen zu verbreiten, die mehr denken laſſen, als man in einem durch Worte beſtimmten Begriffe ausdrücken kann. Die Vorſtellkraft bleibt bey einem ſolchen Attribute allerdings auf die Hauptidee gerichtet, aber ſie verliehrt ſich zu gleicher Zeit in einer unbeſtimmbaren Menge ihr mehr oder weniger klar und deutlich vorſchwebender Reihen analoger Vorſtellungen. *)

Die

*) Man ſehe Kants feine Bemerkungen über die äſthetiſche Idee, Krit. der Urtheilskr. A. A. 192-195. Die äſthetiſche Idee, ſagt er hier unter andern: iſt eine einem gegebenen Begriffe beygeſellte Vorſtellung der Einbildungskraft, welche mit einer ſolchen Mannigfaltigkeit der Theilvorſtellungen in dem freyen Gebrau-

Die Allegorie ist sich im Allgemeinen in allen Künsten gleich, in besondern unterscheidet sie sich: a) nach dem grössern oder geringern Umfange des Ideenkreisses, aus welchem eine Kunst, nach dem Zeichen, durch welches sie darstellt, ihre allegorischen Stoffe nehmen kann. Die Dichtkunst hat von dieser Seite den unbestreitbaren Vorrang vor jeder andern Kunst; b) nach dem Umfange der Sphäre von Vorstellungen für Sinnen und Einbildungskraft, welche jede Kunst durch ihr Zeichen eröfnen kann. Die Dichtkunst stellt unmittelbar keinem Sinne etwas dar, allein sie hat unter allen Künsten das ausgebreiteteste Vermögen, die Einbildungskraft durch Bilder von Gegenständen eines jeden Sinnes zu beschäftigen. Sehr natürlich, dass sie ihre allegorischen Gegenstände durch mannigfaltigere und mehrere Attribute bestimmen, erhöhen, und verschönern kann, als jede andere Kunst. Alle übrigen, welche der Allegorie fähig sind, bildende Kunst, Gartenkunst, Tanzkunst, müssen ihr in diesem Stücke nach-

brauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begrif bezeichnet, gefunden werden kann, die also viel unnennbares zu einem Begriffe hinzudenken läst, davon das Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt: und mit der Sprache, als blossem Buchstaben, Geist verbindet.

nachstehen. Die Dichtkunst und Tanzkunst haben aber auch noch für die Allegorie den Vortheil vor den übrigen Künsten voraus, daſs sie ihre allegorischen Wesen in Handlung versetzen und eben dadurch ihre Ideen vollständiger und mannigfaltiger ausdrücken können. Die bildende Kunst kann uns nur ein einziges Moment für den Anblick geben, und höchstens der Phantasie die Richtung mittheilen, Handlung hinzu zudichten, indem sie ein Allegorisches Wesen in einer solchen Situation, Attitude, Richtung der Glieder darstellt, welche mit Handlung als Ursache oder Wirkung wesentlich zusammenhängt, c) nach dem mehr oder weniger eingeschränkten Vermögen einer Kunst, ihre allegorischen Ideen auszuführen. Auch hierinn behauptet die Dichtkunst den Vorrang, indem sie ganze Systeme von Ideen allegorisch darstellen und entwickeln kann. d) nach der mehrern oder wenigern Einheit, der jede Kunst in ihren allegorischen Darstellungen fähig ist. Die bildende Kunst hat hierinn den Vorrang vor den übrigen; e) nach der gröſsern oder geringern Evidenz, welche jede Kunst ihren allegorischen Darstellungen ertheilen kann. Die Dichtkunst hat von dieser Seite vor den übrigen Künsten den groſsen Vortheil, daſs sie fähig ist, mit ihren allegorischen Gemählden zugleich die bestimmte Andeutung der Idee zu verknüpfen.

II.

II.

Worin besteht das Genie für Allegorie der schönen Kunst?

Das Genie zur Allegorie in jeder schönen Kunst ist eine Vereinigung von philosophischen und ästhetischen Talenten.

I.

1. Jede allegorische Darstellung einer schönen Kunst bezieht sich auf allgemeine Ideen, welche ein für die ganze Menschheit oder für einen grossen Theil derselben interessantes Verhältnis ausdrücken. Es giebt drey Hauptverhältnisse der Menschheit, auf welche sich, wie mir scheint, alle mögliche allegorische Darstellungen der schönen Kunst zurückführen lassen: a. das Verhältnis der Menschheit zur Natur in Beziehung auf Leben, Triebe und Gefühle. Die Natur hat Kräfte, Leben zu geben, und Leben zu nehmen, Triebe zu befriedigen und Trieben Befriedigung zu versagen, angenehme und unangenehme Gefühle zu gewähren; der Mensch hat Kräfte, für Leben und Genuss; diese Kräfte haben Grenzen ihrer Wirksamkeit; Bedingungen, unter denen sie aufhört, oder gehindert wird. Natur — Zeit — Schicksal — Leben, Kindheit, Jugend, Mannheit, Alter, Tod — Wollust, Freude, Traurigkeit — Ueberfluss, Armuth — Gesundheit, Krankheit, Hofnung, Furcht, Morgen, Mittag,

tag, Abend, Nacht, Frühling, Sommer, Herbſt, Winter, Schlaf, Traum, u.ſ. w. ſind allgemeine Ideen, welche ein Verhältnis der Menſchheit zur Natur ausdrücken; b. das Verhältnis der Menſchheit zum moraliſchen Geſetze. Das moraliſche Geſetz beſtimmt die der Würde unſrer vernünftigen Natur angemeſſene Handlungsweiſe des Willens, beſtimmt die Art, wie wir unſre Neigungen befriedigen ſollen, ſtiftet Eintracht und Harmonie unter ihnen; daher die allgemeinen Begriffe von Tugenden: Gerechtigkeit, Liebe, Erbarmung, Eintracht, Freundſchaft, Unſchuld, Dankbarkeit, Mäſigkeit u.ſ. w. Die allgemeinen Begriffe von Laſtern; Ungerechtigkeit, Feindſchaft, Grauſamkeit, Unmäſigkeit, Falſchheit u. ſ. w. die allgemeinen Begriffe, welche die Entſcheidung der moraliſchen Vernunft als Richterin über die Handlungen, und die möglichen und nothwendigen Folgen dieſer Entſcheidung ausdrücken; Gewiſſensbiſſe, Reue, Verzweiflung, Strafe; c. das Verhältnis der Menſchheit zur übernatürlichen Welt. Moraliſches und phyſiſches Bedürfnis vermittelt in dem Menſchen die Entwickelung von Ideen der überſinnlichen Welt, als Gottheit, Univerſum, Ewigkeit, Unſterblichkeit, Seeligkeit, u. ſ. w. In Hinſicht dieſes dreyfachen Verhältniſſes können wir die

Ideen,

Ideen, welche zu allegorischer Darstellung geschickt sind, theilen: in physische, moralische, und metaphysische.

Das Genie zur Allegorie der schönen Kunst hat gleichsam zu seiner Grundlage eine ursprüngliche Fertigkeit, diese Ideen zu fassen, und mit Lebhaftigkeit vorzustellen, verbunden mit einem herrschenden Interesse für die Beschäftigung mit ihnen. Und die Verwandschaft, in welcher es, von dieser Seite betrachtet, mit dem Genie für die Philosophie steht, ist unverkennbar. Es findet indessen zwischen dem einen und dem andern der Unterschied Statt, dass das Genie zur Philosophie sich mehr durch die Fähigkeit auszeichnet, jene Ideen mit vollkommener Deutlichkeit vorzustellen, da hingegen das Genie zur Allegorie sich durch die Lebhaftigkeit, Versinnlichung, und den Reichthum der Vorstellungen der Gegenstände derselben charakterisirt.

Das philosophische Talent des allegorischen Künstlers ist um so grösser: 1. je mehr er für die erhabensten Ideen herrschenden Sinn besitzt; 2. je grössere Ganze derselben er im Zusammenhange vorstellen kann; 3. in je interessanterer Verbindung er sich eine Mannigfaltigkeit solcher Ideen vorzustellen fähig ist.

2. Das ästhetische Talent des allegorischen Künstlers beruht auf dem bey ihm Statt findenden Verhältnisse seiner Vernunft zu dem Dichtungsvermögen seiner Einbildungskraft, einem Verhältnisse, nach welchem die Einbildungskraft für Ideen solche sinnliche Formen bildet, welche zur Darstellung derselben dienen, und zugleich durch die Schönheit, welche sie bezeichnet, die Neigung des Künstlers zu den Ideen ausdrücken. Jede allgemeine Idee, welche ein für die Menschheit interessantes Verhältnis ausdrückt, führt in der Seele des allegorischen Künstlers eine Menge von einzelnen sinnlichen Vorstellungen herbey, welche sich auf jenes Verhältnis beziehn. Er denkt z. B. Jugend, und seiner Phantasie schweben zahllose Bilder der Glückseligkeit dieses Lebensalters vor; er denkt Hofnung, und in dem Augenblicke drängt sich zu seiner Vorstellkraft eine Schaar von Vorstellungen der süssen Wirkungen dieser Seelenkraft. Unter diesen Vorstellungen herrscht Einheit bey der grösesten Mannigfaltigkeit; Verstand und Einbildungskraft vereinigen ihre Wirksamkeit zu einem freyen und doch gesetzmäsigen Spiele. Allein damit ist jenes Verhältnis der Vernunft zum Dichtungsvermögen der Einbildungskraft, welches dem allegorischen Künstler eigen ist, noch nicht hinlänglich charakterisirt, das Dichtungsvermögen ertheilt dem allgemeinen Begriffe Wesenheit, leblose oder be-

belebte, belebte vernunftlose oder belebte vernünftige Wesenheit, giebt dem selbstgeschaffenen Wesen eine seinem Charakter angemessene Form, und stellt es als wirkend und handelnd dar.*) Die Gestalt, in welcher das Wesen erscheint, muss zu Folge der Idee, die ihr zum Grunde liegt, jederzeit in das Idealische gebildet seyn, die Allgemeinheit der Idee, der Umfang von Bildern, die mit ihr zusammenhängen, muss sich in der Erhöhung der Figur über das blos Natürliche und Individuelle ausdrücken. Alle Vorstellungen, welche mit ihr durch bestimmte Gesetze associirt sind, umringen sie nun gleichsam vor dem Blicke der Phantasie, und bilden mit ihr die Erscheinung einer kleinen Welt, in welcher man sie als schaffend und herrschend erblickt, und sich in dem Gewimmel von Geschöpfen verliehrt, die sie in unübersehbaren Reyhen umgeben. Die Seele des Künstlers geräth, während sich in ihrem Innern dieses Schauspiel eröfnet, in eine Entzückung, bey welcher das Bewusstseyn ihrer individuellen gegenwärtigen Verhältnisse verdunkelt wird, und die Vorstellkraft ganz gerichtet ist auf die sinnliche Darstellung desjenigen wichtigen Verhält-

 nis-

*) Man könnte sagen, dass bey der allegorischen Darstellung einer jeden Idee der Verstand der Einbildungskraft erlaube, mit den Denkformen der Substanzialität und Kaussalität ein Spiel zu treiben.

nisses der Menschheit zur Natur, dem Moralgesetze oder der Uebernatur, welches die Idee ausdrückt. Diese Entzückung ist die Begeisterung des allegorischen Künstlers.

Das eben bestimmte ästhetische Talent des allegorischen Künstlers ist um so treflicher: 1. je schöner die ganze Form ist, in welcher das Dichtungsvermögen die Idee darstellt; 2. je vollkommner der Ausdruck der Form ist, um den Inhalt der Idee zu bezeichnen; 3. je idealischer die Form und der Ausdruck ist; 4. dem Umfange nach ist es um so grösser, je grössere Verknüpfungen von Ideen das Dichtungsvermögen in sinnlicher Form darstellen kann.

So wie das Genie des allegorischen Künstlers aus einem philosophischen und einem ästhetischen Talente besteht, so kann man auch sagen, dass ein philosophisches und ein ästhetisches Interesse den allegorischen Künstler zur Darstellung bestimmen. Zugleich durchdrungen vom Gefühle der Wichtigkeit einer Idee für die ganze Menschheit, und hingerissen von dem Reitze der schönen Form, in welcher die Idee seiner Phantasie erscheint, entscheidet er für die Darstellung, welche keinen andern Zweck hat, als den, in den Seelen andrer Menschen dieselbe Theilnahme an grossen Verhältnissen der Menschheit, und dieselbe Entzückung über die

schö-

ſchöne Form der dargeſtellten Ideen zu bewirken.

III.

Wie muſs der Stoff zu einer Allegorie beſchaffen ſeyn?

1.

Jede Idee, die allegoriſcher Darſtellung fähig ſeyn ſoll, muſs ein beſtimmtes Verhältnis der Menſchheit zur Natur, dem Moralgeſetze, oder der übernatürlichen Welt ausdrücken, auf welches ſich Erſcheinungen in der wirklichen Welt beziehen, unter welchen Einheit herrſcht und die eine characktriſtiſche Form haben.

2.

Die Idee muſs ſo beſchaffen ſeyn, daſs man ſie als bleibende Urſache von Wirkungen leicht und natürlich vorſtellen könne, daſs es alſo nicht blos keinen Widerſinn enthalte, ihr Subſtanzialität und Kauſſalität zuzueignen, ſondern dieſs, wie durch eine Art von Mechanismus, von dem Dichtungsvermögen ohne Abſicht und Plan geſchehe.

3.

Die Idee muſs, ihrem beſtimmten Inhalte nach, allgemein evident ſeyn, nicht blos in-

dividuelle Gültigkeit für einzelne Menſchen haben.

4.

Die Idee muſs kein angeſtrengtes Nachdenken oder wohl gar Spekulation erfordern, um gefaſst zu werden, oder um lebhaft zu intereſſiren. Das Verhältnis der Menſchheit, welches die Idee ausdrückt, muſs augenblicklich einleuchten.

5.

Der Stoff der Allegorie muſs jederzeit Ehrfurcht, Bewunderung, Liebe, und die damit verwandten Empfindungen, als Hauptwirkung erregen, und Schönheit muſs das Reſultat der Darſtellung im Ganzen ſeyn. Es fallen alſo alle jene Stoffe weg, welche Gemüthsbewegungen des Abſcheus zur Hauptwirkung haben; Figuren und Schilderungen dieſer Art können nur untergeordnet in einem zuſammengeſetzten Werke erſcheinen, wo die Hauptwirkung durch ihre beſondere Wirkung gehoben wird. Die Armuth mit ihren Attributen, die Krankheit, die Völlerey, die Trunkenheit, die Verläumdung, der Geitz, die Betrügerey, können für ſich keine Werke ſchöner Kunſt ſeyn, aber ſie können als Theile, als Epiſoden vorkommen.

Man

Man nennt eine Sammlung allgemein angenommener, oder doch in den Werken der gröſsten Meiſter gebrauchter Formen der allegoriſchen Darſtellung von Ideen eine Iconologie. Allein eben ſo wenig, als ein Menſch ohne Talent durch einen *Gradus ad Parnaſſum* oder ein Reimlexikon zum Dichter werden kann, eben ſo wenig kann eine Iconologie Menſchen, die von der Natur nicht mit den weſentlichen Anlagen zu dieſer Gattung von Kunſtwerken ausgeſtattet ſind, in den Stand ſetzen, ſchöne Allegorieen zu bilden. Der allegoriſche Künſtler wird gebohren.

Wir beſitzen noch keine philoſophiſch, kritiſch, und artiſtiſch bearbeitete Iconologie, welche doch gewiſs für die Bildung des allegoriſchen Künſtlers, und Beurtheilers von allegoriſchen Werken, ja überhaupt für den Forſcher der menſchlichen Natur intereſſant ſeyn müſste. Allein je ſeltener ſich philoſophiſcher Tiefſinn, kritiſche Gelehrſamkeit, Alterthumskunde, und Kunſtkenntnis vereinigt finden, deſto weniger haben wir Hofnung, ein Werk dieſer Art zu bekommen.

1.

Eine zweckmäſige Iconologie müſste mit einer philoſophiſchen Theorie der Allegorie eröfnet werden, welche vorzüglich das Genie

 zur

zur allegorischen Kunst nach seinen wesentlichen Anlagen und die Wirkungsart seiner bildenden Kräfte schilderte, zugleich aber besonders den Unterschied der Allegorie der zeichnenden Künste und der Dichtkunst bestimmte.

2.

Sie müsste aus den Werken der Dichter und bildenden Künstler, aus den Mythologieen aller Völker, vorzüglich der Griechen und Römer, die bisher dargestellten allegorischen Ideen sammlen.

3.

Sie müsste diese Ideen systematisch ordnen, je nachdem sie Verhältnisse der Menschheit zur Natur, dem moralischen Gesetze und der Uebernatur ausdrücken.

4.

Sie müsste diese Ideen nach Grundsätzen, wie sie III. aufgestellt worden, prüfen, und die für die Kunst ganz unbrauchbaren ausmerzen.

5.

Sie müsste die Attribute jeder eine Idee darstellenden Figur kritisiren.

6.

Sie müſste Anleitung geben, das Erfindungsvermögen für die Allegorie zu bilden, und ſchon gebrauchte Ideen und Formen auf eine intereſſante Weiſe zu benutzen.

IIII.

Welches ſind die Hauptvollkommenheiten eines allegoriſchen Werks der ſchönen Kunſt im Allgemeinen?

Die Hauptvollkommenheiten der Allegorie, als ſolcher, betreffen 1. die Erfindung der Hauptidee; je intereſſanter das Verhältnis der Menſchheit zur Natur, Moralität, Uebernatur iſt, welches die Idee ausdrückt, und zwar, je intereſſanter nach ſeiner Erhabenheit, ſeinem Umfange, ſeiner Liebenswürdigkeit, ſeiner Rührungskraft, ſeiner Ungemeinheit, ſeiner Feinheit; um ſo vollkommener iſt die Idee, ſie ſey nun einfach oder zuſammengeſetzt. 2. die Bezeichnung der Figuren durch Attribute; je mehr die weſentlichen Attribute durchgängig ſymboliſch, ſelten conventionell ſind, je augenblicklicher durch ſie die Anerkennung der Idee erfolgt, je mehr die hinzukommenden Attribute zur Verſtärkung der Hauptwirkung

kung beytragen, ohne zu ſehr an ſich zu feſſeln und von den weſentlichen abzuziehen, um ſo vollkommner iſt die Bezeichnung; 3. den Ausdruck der ganzen Form; je ſchneller der Charakter der Idee durch den Ausdruck anerkannt wird, je erhöhter und idealiſcher der Ausdruck iſt, um ſo vollkommner die ganze Darſtellung.

III.

Ueber die Gränzen der Pflichtenlehre und des Naturrechts, nach einer versuchten neuen Deduktion des Begriffs des Rechtes.

Daſs das Naturrecht praktiſche Sätze aufſtelle, welche praktiſchen Sätzen der Pflichtenlehre zu widerſprechen ſcheinen, iſt eine Bemerkung, welche den Bearbeitern dieſer beyden Wiſſenſchaften ſchon in den frühern Zeiten nicht entgehen konnte, wo das Naturrecht von derjenigen Kultur noch weit entfernt war, die es gegenwärtig beſitzt. Das Naturrecht, muſte man ſehr bald finden: erlaube vieles, was die Pflichtenlehre verbiethet.

Die Entdeckung des Widerſtreites zwiſchen Naturrecht und Pflichtenlehre iſt um ſo auffallender, je natürlicher die Abhängigkeit beyder Wiſſenſchaften von denſelben höchſten Prinzipien ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft einleuchtet und ſie iſt zugleich um ſo empörender, je nothwendiger für dieſelbe Vernunft die Ueberzeugung von der Unverletzlichkeit der Pflicht iſt.

Betrachten wir den Gegenſtand nach ſeinem vollen Umfange, ſo finden wir, daſs das ganze

ganze Naturrecht in allen ſeinen Theilen der Pflichtenlehre zu widerſprechen ſcheint. Das Naturrecht *erlaubt*, die Pflichtenlehre erlaubt nie, ſondern *gebiethet*, oder *verbiethet*; das Naturrecht *erlaubt Gewalt* in tauſend Fällen, wo die Pflichtenlehre ſie verbiethet, das Naturrecht erlaubt in vielen Stücken gewiſſenlos zu ſeyn, ſich, z. B. alles Wohlthuns gegen ſeine Mitmenſchen zu überheben, für ſeine eigne wahre Vollkommenheit nichts zu thun, ja ſich ſelbſt zu misbilden, zu misbrauchen, zu zerſtöhren. Das Naturrecht ſagt: du *darfſt* deine Erhaltung vor Angriffen deiner Mitmenſchen ſichern, du *darfſt* gegen ebendieſelben deine Freyheit, deine Ehre vertheidigen, du *darfſt* ſie zwingen, dich im Gebrauche der Sachen der wirklichen Welt nicht zu verhindern. Die Pflichtenlehre weiſs von keinem *dürfen*, in ihr erſcheinen die Gegenſtände dieſer *Erlaubniſſe*, als *gebothen*, oder als *verbothen*. Das Naturrecht ſagt: du *darfſt* Gewalt brauchen gegen jeden Verſuch deines Mitmenſchen, deine Freyheit *einzuſchränken*; die Pflichtenlehre *gebiethet* in vielen Fällen, zu dulden. Der Menſch braucht nach dem Naturrechte ſchlechterdings nichts von ſeinem Mitmenſchen zu leiden, da hingegen ebenderſelbe nach der Pflichtenlehre manches mit Nachgiebigkeit und Gleichmuth von ihm leiden ſoll. Das Naturrecht ſagt: du *darfſt* lieblos ſeyn, du *darfſt* deine Erhal-

tung

tung, deine Bildung vernachläſsigen, du darfſt deinen Geſchlechtstrieb auf jede dir beliebige Weiſe befriedigen, du darfſt dich zerſtöhren, darfſt Selbſtmörder ſeyn, wenn du nur durch dieſe Handlungen die Rechte keines deiner Mitmenſchen verletzeſt. Die Pflichtenlehre gebiethet ohne Einſchränkung: ſey wohlthätig, erhalte, vervollkommne dich, befriedige deinen Geſchlechtstrieb auf die mit dem Zwecke und der Würde der Menſchheit angemeſſenſte Weiſe, zerſtöhre dich nicht, unterlaſs den Selbſtmord.

Die Quelle der praktiſchen Sätze des Naturrechts ſowohl als der Pflichtenlehre iſt die moraliſche Vernunft; dieſe Vernunft kann ſich eben ſo wenig in ihren praktiſchen als in ihren theoretiſchen Ausſprüchen widerſtreiten. Zwiſchen dem wohlverſtandenen Naturrechte alſo, und der wohlverſtandenen Pflichtenlehre muſs eine wahre Harmonie herrſchen, der ſcheinbare Widerſpruch kann nur dann eintreten, wenn man den Sinn der im Naturrechte enthaltenen moraliſchen Befugniſſe misverſteht.

Die Grenzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre beſtimmen, heiſst: auf die erſten Gründe beyder Wiſſenſchaften zurückgehn, ihre Abkunft von denſelben zeigen, den Punkt angeben, wo ſie, unerachtet ihrer gemeinſchaft-

lichen Abkunft, von einander abgehen, und jede ein eigenes Gebiet einnimmt, und das Gebiet einer jeden, und das Verhältnis des der einen zu jenem der andern bestimmen.

Wenn wir die Begriffe Pflicht und Recht blos nach der Vorstellungsart der gemeinen Menschenvernunft nehmen, so entdecken wir zugleich eine auffallende Verwandschaft und Verschiedenheit zwischen ihnen. Beyde Begriffe sind praktisch, sie beziehen sich auf Freyheit, sie sind moralisch, sie beziehen sich auf Gesetzgebung der Vernunft für Freyheit, sie sind von dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet, sie beziehen sich eben so wenig auf rein vernünftige, als auf blos thierische, vielmehr auf vernünftig-sinnliche Wesen. Allein, wenn Pflicht die Nothwendigkeit einer Handlung, bestimmt durch das Gesetz der Vernunft, ausdrückt, so bezeichnet Recht die Erlaubtheit einer Handlung durch das Gesetz der Vernunft; wenn Pflicht ohne alle Beziehung auf die Gewalt unsrer Mitwesen gedacht werden kann, so ist es unmöglich, diese Beziehung von dem Begriffe Recht zu entfernen; *) Pflicht kann durch Recht

*) Befände sich ein Mensch ganz allein zum Beyspiel auf einer wüsten Insel, so würde der Begrif Recht auf sein

Recht nicht aufgehoben werden; aber das Recht steht jederzeit der Pflicht nach; eine der sonderbarsten Eigenthümlichkeiten des Rechtes besteht darin, daſs es seine Gültigkeit unverändert behält, wenn es auch der Pflicht halber nicht durchgesetzt werden darf; ich kann z. B. verpflichtet seyn, meinen Schuld-

sein Thun und Lassen ganz unanwendbar seyn, da hingegen der Begrif Pflicht ihn in seinen Handlungen unabläſsig leiten müſste, unerachtet er aller Gemeinschaft mit einem andern Wesen seiner Art ermangelte. — Wenn wir den Begrif Recht von dem Menschen im Verhältnisse zu einem Thiere oder umgekehrt, oder von dem Thiere im Verhältnisse zum Thiere gebrauchen, so geschieht dieses, indem wir den Thieren ein Analogon der Vernunft zueignen. Ich habe ein Recht, dem mich anfallenden Hunde zu widerstehen, heiſst: wenn der Hund Vernunft hätte, würde er meine Gegengewalt gut heiſsen müssen. Der Hund hat Recht, der grausamen Behandlung des Menschen zu widerstehen, heiſst: der Hund verhält sich ohne Vernunft zu besitzen, gegen die grausame Behandlung des Menschen, wie er es auch im Besitze der Vernunft thun dürfte. Jedes Thier hat das Recht der Vertheidigung gegen das andere, heiſst: wenn die Thiere Vernunft besäſsen, würden sie sich aus Einsicht gegen allen unrechtmäſsigen Zwang unter einander vertheidigen. Die Anwendbarkeit der Prinzipien der Vernunft in Rücksicht der vertheidigenden Gewalt auf alle lebende Wesen drückt der bekannte Satz aus: *jus quod natura omnia animalia docuit.*

ner ſeiner Leiſtung zu entbinden, und doch bleibt mein Recht unbezweifelt, ihn zur Leiſtung zu zwingen.

In der That iſt der Begrif des Rechtes eine ganz eigene Erſcheinung im Gebiethe der moraliſchen Begriffe, und die Wiſſenſchaft der Rechte hat einen ſo zweydeutigen Charakter, daſs man, ohne ſtrenge Unterſuchung, kaum weiſs, ob ihre Sätze zum ſittlich Guten oder zum ſittlich Böſen hinführen. Kein Wunder, wenn gewöhnlich Menſchen, die bey mangelhafter Einſicht des wahren Weſens des Naturrechtes, das verfeinerteſte und veredelteſte Pflichtgefühl beſitzen, das Naturrecht für eine Lehrſchule des Laſters halten, während andre, die, bey gleich unzureichender Kenntniſs dieſer Wiſſenſchaft, von aller wohlwollenden Geſinnung, allem Intereſſe für höhere Tugend entblöſet ſind, in ihr die einzige Richtſchnur für vernunftmäſige Handlungsweiſe zu finden glauben. *)

Wenn

*) „Nach dem Naturrechte leben" heiſst Jenen: zügellos, vernunftwidrig, thieriſch leben, Dieſen: höchſt vernünftig, vollkommen menſchlich leben. Jene finden es abſcheulich, wenn ſie z. B. im Naturrechte alle, ſelbſt die unnatürlichſten Arten den Geſchlechtstrieb zu befriedigen erlaubt finden, wenn nur durch dieſelben kein andres Weſen ſeinem eignen Willen

Wenn der Begrif des Rechtes die Erlaubtheit einer Handlung, beſtimmt durch das moraliſche Geſetz, ausdrückt, ſo muſs ſein letzter Grund in dem höchſten Grundſatze der reinen praktiſchen Vernunft liegen. Die Rechtslehre ſtützt ſich alſo mit der Pflichtenlehre auf eine und dieſelbe Baſis.

Der höchſte Grundſatz der reinen praktiſchen Vernunft beſtimmt den Charakter eines an ſich guten Entſchluſſes des freyen Willens, einen Charakter, welcher in der Beſchaffenheit der Maxime beſteht, nach welcher dieſer Wille ſich ſelbſt die Richtung giebt. Dieſer Grundſatz iſt ein Geboth, aus ihm entſpringen, wenn der Menſch ihn auf ſeinen eignen freyen Willen bezieht, blos Pflichten. Alle Pflicht kommt, jenem Gebothe zu Folge, darauf hinaus, daſs der Menſch nur nach ſolchen Maximen handle, von denen er wollen könne, daſs ſie allgemeine Geſetze unter den vernünftigen Weſen werden.

Die Unmöglichkeit, den Begrif des Rechtes ohne alle Beziehung auf ſeine Mitweſen zu denken, läſst ſchon vermuthen, daſs man im Syſteme der ſittlichen Begriffe nicht eher auf

 dieſen

len entgegen gemisbraucht wird; Dieſe finden eben darinn eine erhabene Aufklärung und ſpotten über die Moral, welche die Ehe gebiethet.

diesen Begrif kommen könne, als das höchste Gesetz der reinen praktischen Vernunft auf das Verhältnis vernünftig sinnlicher Wesen gegen einander angewendet worden. Und so ist es auch in der That. Keine Maxime eines vernünftigen Wesens kann als allgemeines Gesetz gewollt werden, in welcher die Vernunft nicht als Zweck an sich anerkannt wird. Unter Wesen also, deren freyer Wille sich nach Gründen der Vernunft und der Sinnlichkeit bestimmen kann, steht in Rücksicht ihres Verhältnisses gegen einander das Geboth fest: behandle dein Mitwesen jederzeit als Zweck an sich, nie blos als Mittel für einen Zweck deiner Sinnlichkeit. Vernünftig sinnliche Wesen können durch Handlungen gegenseitige Veränderungen ihrer Zustände bewirken, können es eines, dem Willen und Zwecke des andern gemäs, aber auch zuwider thun. Dieselbe Vernunft, welche nach allgemeingültigen Maximen zu handeln gebiethet, gebiethet demnach den vernünftig-sinnlichen Wesen: Keines verändere den Zustand des andern wider dessen Willen und Zweck! Aus diesem Gebothe aber folgt ein andres Geboth, nämlich das: Laſs nicht zu, daſs eines deiner Mitwesen wider deinen Willen und Zweck deinen Zustand verändere! Beyde Gebothe ergeben sich aus einem und demselben Grunde. Es würde widersinnig seyn, wenn die Vernunft es schlech-

ſchlechterdings nothwendig machte, ein vernünftiges Weſen als Zweck an ſich anzuſehn, ohne doch zugleich zu verbiethen, daſs Eines den Zuſtand des Andern wider deſſen Willen und Zweck verändere, und zu gebiethen, daſs Jedes verhindern ſolle, daſs nicht ein Andres deſſen Zuſtand wider ſeinen Willen und Zwek verändere. Jenes Verboth iſt das Verboth alles unrechtmäſigen Zwanges, oder ſchlechtweg alles Unrechtes; dieſes Geboth iſt das Geboth des rechtmäſigen, des vertheidigenden Zwanges. In der That gebiethet die Vernunft Abwehrung des Unrechts, Schützung ſeiner Freyheit; nur in einzelnen Fällen gebiethet ſie, Unrecht zu leiden, wenn ohne die Erduldung deſſelben höhere und nothwendige Zwecke nicht erreicht werden könnten.

Aus der durch die Vernunft gebothenen Pflicht, ſeine Freyheit zu ſchützen, und verbothenem Zwange zu widerſtehen, läſst ſich keinesweges das Recht, daſſelbe zu thun, ableiten. Daraus, daſs dieſs nothwendig iſt, kann nicht folgen, daſs es möglich ſey, oder daraus daſs es gebothen iſt, nicht, daſs es erlaubt ſey, daraus daſs ich ſoll, nicht, daſs ich dürfe. Beziehen wir das moraliſche Geſetz immer auf die Freyheit deſſen, der Unrecht leidet, in wiefern er ſelbſt in dieſer Hinſicht unter ihm ſteht, und ſich nach ihm beſtimmen muſs,

 ſo

ſo können wir nur finden, daſs ihm vertheidigender Zwang gebothen oder verbothen iſt; eine bloſe Befugnis findet nicht Statt. Sehr natürlich, daſs diejenigen, welche die Grundſätze des Naturrechts aus dem moraliſchen Geſetze, in dieſer Beziehung ableiten, im Grunde nur erweiſen, es gebe gar kein Naturrecht; daſs ihre Lehrgebäude des Naturrechts nichts anders, als Lehrgebäude über die Pflicht ſeine Freyheit zu ſchützen ſind. Herr Hufeland ſagt: (in ſ. Lehrſätzen des Naturrechts.) „Was ich thun ſoll, das darf ich auch thun;" nein was ich thun ſoll, das darf ich nicht thun, die Nothwendigkeit verſchlingt die bloſe Möglichkeit, und aus der Pflicht, alle Verminderung der Vollkommenheit zu verhindern, flieſst nicht, wie derſelbe Rechtsgelehrte ſagt, das Recht dieſes zu thun, ſondern die Pflicht Zwang gegen Verminderung der Vollkommenheit anzuwenden. In der That findet man auch in allen Theilen ſeines Naturrechts im Grunde immer nur Pflicht, aber nicht Recht erwieſen, alſo z. B. kein Recht, Eigenthum zu erwerben, ſondern eine Pflicht es zu thun. Herr Schmid ſagt in ſ. Moralphiloſphie: Recht iſt, was durch die ſittliche Nothwendigkeit ſelbſt, als ſittlich möglich, folglich als eine ſittlich nothwendige Befugnis beſtimmt iſt; rechtmäſig iſt der Zwang, den ich anwende, wenn und in wiefern es

Pflicht

Pflicht ist. Ich darf nur dann zwingen, wenn ich soll.“ Allein Er sagt uns nicht zugleich, wie das sittlich Mögliche durch das sittlich Nothwendige bestimmt seyn könne, wie aus pflichtmäsigem Zwange ein blos rechtmäsiger, aus dem zwingen sollen, ein zwingen dürfen folge. Herr Schaumann *) erklärt Recht durch die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln. Eine solche blose Möglichkeit aber kann nach ihm in so fern Statt finden, als das Sittengesetz nicht die ganze Willkühr der Person bestimmet, sondern ihr einige freywillige Handlungen freystellt, und erklärt, dass die Person sich in Rücksicht auf diese Handlungen durch

 Natur-

*) Wissensch. Naturr. 136 ff. „Obgleich das Sittengesetz die ganze Gesinnung der Person bestimmt und bey allen freywilligen Handlungen die Rücksicht auf seine Sanktion gebiethet, so bestimmt es doch nicht die ganze Willkühr der Person, sondern stellt ihr einige freywillige Handlungen frey. Da nun aber in einem jeden endlichen Wesen nur zwey Bestimmungsprinzipien — der Sittlichkeit und der Natur sind, so kann der Satz des vorigen §. keinen andern Sinn haben, als diesen: das Sittengesetz erklärt, dass die Person in Rücksicht auf die freywilligen Handlungen, welche nicht moralisch nothwendig sind, sich durch Naturtriebe bestimmen lassen könne. §. 140. Recht ist die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln.“

Naturtriebe bestimmen lassen könne. Er versäumt aber seine Leser darüber zu belehren, wie fern denn das Sittengesetz nicht die ganze Willkühr der Person bestimme, da ihm doch unleugbar alle freye Handlungen untergeordnet sind. Herr Reinhold*) ist nicht weiter gegangen. Zwar dringt er mit nachdrücklicher Schärfe auf den reinen Begrif des Rechtes, und erklärt sich gegen die Ableitung desselben von dem Begrif-

*) Briefe über die kantische Phil. 2. B. „Die durch das Gesetz des uneigennützigen Triebes bestimmte Möglichkeit der freywilligen Befriedigung des eigennützigen Triebes heißt ein Recht. Recht in engerer Bedeutung, und folglich im Gegensatze mit der Pflicht, ist dasjenige, was dem Willen durch das Sittengesetz nicht einzig möglich, nicht nothwendig, sondern blos möglich ist. — Das Recht in engerer Bedeutung findet also nur in denjenigen Fällen Statt, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig, noch unmöglich ist, wo also diese Befriedigung durch das Sittengesetz der Freyheit lediglich überlassen wird. Diese durch das Sittengesetz unbeschränkte Freyheit einer Willenshandlung, die derselben nicht widerspricht, aber auch nicht aus derselben erfolgt, die folglich weder verbothen noch gebothen ist, sondern der Willkühr überlassen, blos erlaubt, macht das Wesen des Rechtes in engerer Bedeutung aus, und enthält den Grund, warum die blos rechtmäßige Handlung eben sowohl unterlassen als ausgeübt werden darf, warum man von seinem Rechte nachlassen darf. (?)“

griffe der Pflicht. Allein wenn er immer behauptet, dafs **Recht** nur in denjenigen Fällen Statt findet, wo dem Willen die Befriedigung des eigennützigen Triebes durch das Sittengesetz weder nothwendig noch unmöglich ift, wo alfo diefe Befriedigung durch das Sittengefetz der Freyheit lediglich überlaffen wird, fo können wir unmöglich die Frage abweifen, wie irgend eine Befriedigung des eigennützigen Triebes der Freyheit überlaffen feyn könne.

Allein unerachtet fich das Recht, feine Freyheit zu fchützen, und verbothenem Zwange zu widerftehen, aus der in der Ethick zu erweifenden Pflicht, daffelbe zu thun nicht herleiten läfst, und das Naturrecht alfo in diefer Rückficht von der Pflichtenlehre unabhängig ift, fo hängt es doch in fofern ganz offenbar mit derfelben zufammen, als es alles Recht, feine Freyheit zu fchützen und verbothenem Zwang zu widerftehen auf die allgemeine Verpflichtung der Menfchen, Unrecht zu unterlaffen, gründet, diefe Verpflichtung alfo, als in der Ethick erwiefen vorausfetzt. Wie haben wir uns demnach das wahre Verhältnis beyder Wiffenfchaften zu einander vorzuftellen?

Pflichtenlehre und Naturrecht fetzen die höchften Prinzipien der reinen praktifchen Vernunft voraus. Nur dann, wenn ich mir den

Men-

Menſchen als durch reine Vernunft beſtimmt denke, nur Maximen zu befolgen, die er als allgemeine Geſetze wollen könne, Maximen, in denen die Vernunft als Zweck an ſich anerkannt wird, Maximen, die er als eigner und allgemeiner Geſetzgeber in einem Reiche vernünftiger Weſen zu Geſetzen erheben kann, nur dann kann und muſs ich ſeine Pflicht und ſein Recht, ſeine äuſre Freyheit zu ſchützen, anerkennen. Die Pflichtenlehre ſtellt in ihrem reinen Theile ein vollſtändiges Syſtem der reinen praktiſchen Geſetze für alle vernünftige und vernünftig-ſinnliche Weſen überhaupt dar und entwickelt in ihrem angewandten Theile die dem Menſchen unter ſeinen mannigfaltigen Verhältniſſen in der wirklichen Welt zukommenden Pflichten. Sie betrachtet den Menſchen. wenn ſie in ſpeziellen Fällen über das entſcheidet, was Pflicht für ihn iſt, durchgängig nach dem Verhältniſſe ſeiner Freyheit zu dem moraliſchen Geſetze in ſeinem Bewuſstſeyn, und erklärt, was die Vernunft in jedem Falle kategoriſch gebiethe, oder verbiethe. In ihrer Sphäre bleibt nichts unentſchieden, die zweydeutigſten Kolliſionen werden auf das feinſte gelöſst, und keine Beſtimmung der Freyheit wird als gleichgültig angeſehen; keine freye Befriedigung des Naturtriebs bleibt der Willkühr des Menſchen überlaſſen. Sie beſtimmt die allgemeine Pflicht, nach welcher jeder Menſch den andern in dem Kreiſe

ſeiner

ſeiner äuſern Freyheit nach eignen Zwecken ungehindert handeln und wirken laſſen ſoll, beſtimmt auf den Fall, wo ein Menſch die Freiheit des Andern willkührlich aufhebt oder einſchränkt, wiefern der Unrechtleidende durch das moraliſche Geſetz in ſeinem Bewuſstſeyn zur Gegenwehr oder zur Duldung, der Unrechtanthuende und die übrigen Menſchen aber durch das moraliſche Geſetz in ihrem Bewuſstſeyn verbunden ſind, ſeiner Gegenwehr nicht zu widerſtehen. Sie beſtimmt aber auch für gewiſſe Fälle die Pflicht, die äuſere Freyheit ſeines Mitmenſchen einzuſchränken, wenn er davon einen ſchlechterdings unmoraliſchen Gebrauch gegen alle Würde und Zweck der Menſchheit machen will, und die daraus folgende Pflicht, der Gewalt zu widerſtehen, wodurch der Mitmenſch ſich in dieſem Falle ſein Recht, ſeine äuſere Freyheit zu misbrauchen, ſichern will. (Beyſpiele: intentionirter Selbſtmord, beſchloſſener Mord eines Andern, gewaltſamer Misbrauch eines Mädchens.)

Das Naturrecht gehört allem dieſem zu Folge nicht in den Bezirk der Pflichtenlehre. Es nimmt aus dieſer den Erweiſs der Pflicht alles Unrecht zu unterlaſſen, und vertheidigende Gewalt nicht zu hindern, und betrachtet den Menſchen auf den Fall, daſs er Unrecht leide, im Verhältniſſe zu dem moraliſchen Geſetze im

Be-

Bewuſstſeyn ſeines Gegners und der übrigen Menſchen, wiefern dieſes moraliſche Geſetz denſelben gebiethet, ſeine äuſre Freyheit nicht einzuſchränken, und ſeiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerſtehen. Und in dieſer feſtgehaltenen Beziehung ſtellt es die äuſre Freyheit des Menſchen in ihrer durch die Vernunft beſtimmten Unverletzlichkeit, und das Recht ſeine Freyheit zu ſchützen in ſeiner durch dieſelbe Vernunft beſtimmten Unverlierbarkeit dar.

Nur, wenn wir das Naturrecht aus dieſem Geſichtspunkte betrachten, ſind wir fähig, die Möglichkeit ſeiner permiſſoriſchen Sätze einzuſehen, ohne durch den ſie begleitenden Schein von Indifferenz in Verlegenheit zu gerathen, den wahren Sinn alles Dürfens und Rechthabens zu faſſen, die Selbſtſtändigkeit des Naturrechts als einer Wiſſenſchaft und ihre Gränzen gegen die Ethick anzuerkennen.

Die moraliſche Vernunft gebiethet jederzeit mit unnachlaſslicher Strenge; vor ihrem Richterſtuhle bleibt kein Fall unbeſtimmt, und unter ihrer Geſetzgebung iſt keine freye Handlung gleichgültig. Wenn wir je glauben, die moraliſche Vernunft erlaube etwas, überlaſſe es unſrer Willkühr, ſo oder anders zu handeln, ſo entſpringt dieſer Schein blos daraus, daſs wir die Anwendung ihrer Geſetzgebung, welche die

fein-

feinſten Verhäſtniſſe befaſst, nicht weit genug fortführen. In Beziehung auf das Sittengeſetz im Bewuſstſeyn des Handelnden giebt es alſo kein bloſes Erlaubtſeyn, kein Dürfen, ſondern eine Reyhe von abgeleiteten aber ſchlechterdings nothwendig gebiethenden Geſetzen. Alles Erlaubtſeyn, alles Dürfen kann nur unter Vorausſetzung einer Beziehung auf das moraliſche Geſetz im Bewuſstſeyn der Menſchen auſerdem Handelnden gedenkbar ſeyn. So bald ich alſo ſage: es ſey mir etwas erlaubt, ich dürfe etwas, ſo heiſst dieſs nicht: meine moraliſche Vernunft laſſe mir es zu, ſondern die moraliſche Vernunft in den Menſchen auſer mir verbiethe dieſen, mich zu hindern. Der Begrif des Erlaubtſeyns, des Dürfens tritt erſt ein, wenn der handelnde Menſch im Verhältniſſe gegen ſeine Mitmenſchen betrachtet wird; vor dieſer Hinſicht iſt alles Erlaubtſeyn und alles Dürfen in der Sittenphiloſophie widerſprechend. Das Bewuſstſeyn des Menſchen, daſs ihm etwas, (in Beziehung auf ſeine Mitmenſchen) erlaubt ſey, gründet ſich auf das Bewuſstſeyn der Vernunftgebothe, welche für alle Menſchen gleichgelten. Indem der Handelnde ſich dieſer Vernunftgebothe und ihrer gleichen Gültigkeit für alle Menſchen bewuſst iſt, kennt er mit apodiktiſcher Gewiſsheit die Verpflichtung der Menſchen au-

ſer

ſer ihm, eine gewiſſe Handlung nicht zu hindern, weiſs alſo, daſs er dürfe, nicht in Hinſicht auf ſein Gewiſſen, ſondern in Hinſicht auf ſeine Mitmenſchen, welche verbunden ſind, ihn nicht zu hindern. Dieſs alles wenden wir nun folgendermaaſen auf das Zwangsrecht an. Wenn der Menſch ſich bewuſst iſt, daſs er, unter Vorausſetzung eines ihm widerfahrenden Unrechts, Gewalt gegen ſeinen Mitmenſchen brauchen dürfe, daſs die Vernunft dieſes zulaſſe, ſo gilt dieſes nicht in Beziehung auf ſein moraliſches Bewuſstſeyn, d. h. das Bewuſstſeyn der Entſcheidung, welche aus dem moraliſchen Geſetze in ſeinem Bewuſstſeyn für die Beſtimmung ſeiner Freyheit im gegenwärtigen Falle folgt, ſondern in Beziehung auf das moraliſche Bewuſstſeyn desjenigen, der ihm Unrecht anthut, und der übrigen Menſchen, das heiſst, das Bewuſstſeyn der Entſcheidung, welche aus dem moraliſchen Geſetze in ihrem Bewuſstſeyn für die Beſtimmung ihrer Freyheit im gegenwärtigen Falle folgt. Nach ſeinem eigenen moraliſchem Bewuſstſeyn iſt ihm der Zwang gebothen oder verbothen, ohne daſs es einen Mittelzuſtand gebe; allein inwiefern ſein ihm Unrecht anthuender Mitmenſch verpflichtet iſt, ſeiner Gewalt nicht zu widerſtehen, wiefern die übrigen Menſchen die Ausübung derſelben nicht hindern dürfen, darf er, in Beziehung auf dieſe. Wenn man demnach ſagt: die moraliſche Vernunft

nunft erlaube dem Unrechtleidenden Zwang, ſo verſteht man darunter nicht die moraliſche Vernunft, im Bewuſstſeyn des Unrechtleidenden, ſondern dieſelbe Vernunft im Bewuſstſeyn des Unrechtanthuenden und der übrigen Menſchen.

Jeder Menſch iſt ſich des Moralgeſetzes bewuſst, in wiefern er unter ihm ſteht, zugleich aber auch ebendeſſelben, wiefern alle ſeine Mitmenſchen unter demſelben ſtehn. Wenn er das ihm inwohnende Moralgeſetz auf ſeine innre Freyheit bezieht, ſo findet er ſich durchgängig einer ſtrengen Geſetzgebung untergeordnet, welche in jedem Falle gebiethet oder verbiethet; bezieht er daſſelbe Moralgeſetz, wiefern es ſeinen Mitmenſchen inwohnt, auf die innre Freyheit von denſelben, im Verhältniſſe zu ſeiner äuſern Freyheit, ſo findet er ſie verpflichtet, gewiſſe ſeiner Handlungen nicht zu hindern, ja ſogar einem gewiſſen Zwange nicht zu widerſtehen. Sein Bewuſstſeyn alſo, daſs er dürfe, gründet ſich auf ſein Bewuſstſeyn des Moralgeſetzes, nicht in wiefern er im gegenwärtigen Falle unter demſelben ſteht, ſondern wiefern die übrigen Menſchen, oder der Menſch, gegen welchen er handelt, unter ihm ſtehen.

Dasjenige Dürfen alſo, welches die naturrechtlichen Sätze ausdrücken, heiſt nichts

anders, als: nicht gehindert werden sollen, und dieser Sinn schwebt auch jedem vor, welcher sich, wenn auch noch so dunkel, ein Recht in Beziehung auf seinen Mitmenschen denkt. Auserdem giebt es aber auch in aller Sittenphilosophie kein Dürfen; nur durch Misverständnis, Trägheit, und Eingeschränktheit unsrer Urtheilskraft kann es hineingetragen werden.

Das Naturrecht gründet sich auf einen verbiethenden Pflichtsatz, und einen zulassenden Rechtssatz. Der verbiethende Pflichtsatz ist: Unterlaſs alle Handlungen, bey welchen du dich deines Mitmenschen, als blosen Mittels für deinen beliebigen Zweck bedientest, oder: Unterlaſs alle Handlungen, wodurch du den Zustand deines Mitmenschen wider seinen Zweck und Willen willkührlich veränderteſt. Der zulassende Rechtssatz ist: du darfst aller dir von deinem Mitmenschen widerfahrenden Behandlung deiner selbst, als blosen Mittels, oder aller durch ihn verursachten, deinem Zweck zu widerlaufenden willkührlichen Veränderung deines Zustandes Zwang entgegen setzen.

Der zulassende Rechtssatz folgt aus dem Bewuſstseyn des verbiethenden Pflichtsatzes, bezogen auf meinen Mitmenschen. Ihm ist verbothen, mich als Mittel für seinen beliebigen

Zweck

Zweck zu behandeln, meinen Zustand gegen meinen Zweck und Willen zu verändern, es ist ihm also auch gebothen, der Gewalt zu widerstehen, womit ich meine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit schütze. Aus dem Satze also: ich soll alle Handlungen unterlassen, u. s. w. welcher für alle Menschen gleichgültig ist, folgt der andre: die Vernunft verbiethe meinen Mitmenschen, der Gewalt zu widerstehen, womit ich mein Recht vertheidige, d. h. ich dürfe dem Unrechte Gewalt entgegen setzen.

Die Befugnis zum Zwange, im Falle erfahrnen Unrechts also läfst sich nicht dergestalt aus einer Pflicht ableiten, dafs man schlösse: man dürfe, was man solle. Sie folgt aus der vorgestellten Verpflichtung der unrechtanthuenden Menschen, sich der rechtmäfsigen Gewalt des Unrechtleidenden nicht zu widersetzen. Weil er mich nicht zwingen gesollt, so soll er sich nun zwingen lassen, mich nicht zu zwingen.

Was den Vertheidiger seiner Rechte sein Gewissen in Beziehung auf dieselben gebiethe, gehört nicht für die Entscheidung des Unrechtanthuenden: 1) er kann es nicht entscheiden; 2) gesetzt auch, er könnte ès entscheiden, so würde durch die Einsicht der Verpflichtung von Seiten desjenigen, der sein Recht durchtreibt,

 seine

ſeine Verpflichtung Unrecht zu unterlaſſen, und dem vertheidigenden Zwange nicht zu widerſtehen, nicht aufgehoben.

Eben ſo gewiſs gehört es nicht für die Entſcheidung des Unrechtleidenden, was der Unrechtanthuende für eine höhere Pflicht zu haben vermeynen möge, wegen der er die Pflicht, ſeinen Mitmenſchen in ſeiner äuſern Freyheit nicht einzuſchränken, verletzt, und dieſe vermeynte Pflicht des Unrechtanthuenden hebt keinesweges das Recht des Unrechtleidenden auf, ſich zu vertheidigen.

Nach zwangsrechtlichem Verhältniſſe betrachtet, hat ſich der Unrechtanthuende nicht um die innre Verpflichtung des Unrechtleidenden, (die ihm etwa gebiethen mag, das Unrecht zu erdulden) und der Unrechtleidende eben ſo wenig um die innre Verpflichtung des Unrechtanthuenden (die ihm etwa, nach ſeiner Meynung gebiethen mag, die äuſre Freyheit des andern einzuſchränken;) zu bekümmern. Der Unrechtanthuende alſo muſs das Recht des Unrechtleidenden als unverlierbar anerkennen, und der Unrechtleidende iſt ſich ſeines Rechtes, als eines unverlierbaren bewuſst.

Nach dieſer Beſtimmung des wahren Weſens des Naturrechts und ſeiner Gränzen gegen die Pflich-

Pflichtenlehre wird es nun nicht ſchwer ſeyn, die im Eingang dieſer Abhandlung angeführten ſcheinbaren Widerſprüche zwiſchen Naturrecht und Pflichtenlehre zu heben, und es dadurch noch deutlicher zu machen, als es vielleicht bisher geſchehen, daſs beyde Wiſſenſchaften, wenn man nur die eigenthümliche Sphäre einer jeden gehörig faſst, vollkommen harmoniren.

Indem das Naturrecht durchgängig erlaubt, widerſpricht es keinesweges der Pflichtenlehre, welche beweiſst, daſs die Vernunft in Hinſicht auf verſchiedene freye Handlungen unſrer Willkühr nichts überläſst, alſo nichts erlaubt. Denn das Erlauben des Naturrechts drückt nichts weiter aus, als die Verpflichtung eines Menſchen, der ſeinen Mitmenſchen Unrecht thut, und der übrigen Menſchen auſer ihm, und dem Unrechtleidenden, der vertheidigenden Gewalt dieſes nicht zu widerſtehen; eine Verpflichtung, welche aus dem allgemeinen Charakter der Perſönlichkeit folgt, welcher dem Menſchen zukommt, und daraus mit Evidenz erkannt wird, ohne Rückſicht auf beſondre zufällige Verhältniſſe.

Das Bewuſstſeyn eines Zwangsrechtes hat das Eigenthümliche, daſs das Zwangsrecht, welches der Menſch beſitzt, zugleich als unverlierbar bey aller Pflicht. die er haben mag, und

 doch

doch auch als aufheblich durch Pflicht vorgeſtellt werden muſs; ein Räthſel für Jeden, der den Begrif des Rechtes nicht in der von mir befolgten Methode ableitet. Habe ich Zwangsrecht in einem gegebenen Falle, ſo kann mir keine Pflicht, die ich in Beziehung auf denſelben Fall haben mag, daſſelbe entreiſen; denn, wozu ich auch durch mein Gewiſſen verbunden ſeyn mag, ſo hebt dieſe Verpflichtung keinesweges die Verpflichtung meines Mitmenſchen auf, mich in dem Kreiſe meiner äuſern Freyheit nicht zu ſtöhren, und meiner in Beziehung auf das mir von ihm widerfahrende oder widerfahrene Unrecht erfolgenden vertheidigenden Gewalt nicht zu widerſtehen, mein Recht ſteht alſo feſt, und hat nicht zu bezweifelnde Gültigkeit. Allein nichts deſto weniger kann mein Recht inſofern durch meine Pflicht aufgehoben werden, als ich durch dieſelbe verbunden ſeyn kann, ihm nicht gemäſs zu handeln, alſo die Handlungsweiſe nicht einzuſchlagen, die der andre doch verpflichtet wäre, nicht zu hindern. — Was die Pflicht anbetrift, die der Unrechtanthuende zu beſitzen glauben kann, die Freyheit des Andern einzuſchränken, und ſeiner vertheidigenden Gewalt zu widerſtehen, ſo nimmt der Unrechtleidende auf dieſelbe gar keine Rückſicht; unfähig ſie beſtimmt zu kennen, folgt er ſeiner gewiſſen Erkenntnis, daſs jener verpflichtet iſt,

ſeine

ſeine Freyheit nicht einzuſchränken, und ſeinem vertheidigenden Zwange nachzugeben.

Der Unrechtanthuende ſelbſt muſs das Recht des durch ihn Unrechtleidenden als unverlierbar anerkennen, unangeſehen die Pflicht, die er (der Unrechtanthuende) zu haben glauben mag, die Freyheit deſſelben (des Unrechtleidenden) einzuſchränken, und die Pflicht, durch die er dieſen verbunden glaubt, ſeine Freyheit von ihm einſchränken zu laſſen.

Der Unrechtanthuende kann zureichenden Grund haben, es für Pflicht zu halten, die Freyheit ſeines Mitmenſchen einzuſchränken, nichts deſtoweniger muſs er zugleich zugeſtehen, daſs er kein Recht dazu habe; der Unrechtleidende aber Recht habe, ſeine Freyheit zu ſchützen; d. h. wenn ihm auch ſein Gewiſſen es zur Nothwendigkeit macht, die Freyheit des andern einzuſchränken, ſo muſs er doch zugleich auch wiſſen, daſs der Andre überzeugt iſt, er (der Unrechtanthuende) ſey im Allgemeinen verpflichtet, das Unrecht zu unterlaſſen, und der vertheidigenden Gewalt des Unrechtleidenden nachzugeben, und könne ihn nicht anders als aus dieſem Geſichtspunkte anſehen.

Wir wollen ein Beyſpiel von den auffallendeſten wählen. Cajus will aus Ueberdruſs des

Lebens ſeine Tage abkürzen. Sempronius, ſein Freund, unternimmt es, ihn durch Zwang von der Handlung des Selbſtmords abzuhalten. Cajus ſetzt ſich zur Wehr, verwundet den Sempronius, und vollbringt ſeine That.

Cajus hat unſtreitig das Recht, aus Lebensüberdruſs ſein Daſeyn abzukürzen, (Cajus darf,) Sempronius kein Recht ihn daran zn hindern. (Sempronius darf nicht) Da Sempronius dieſes ohne Recht und Fug thut, hat Cajus das Recht ſich gegen ihn zu vertheidigen, (Cajus darf) Sempronius kein Recht, ſeiner Vertheidigung zu widerſtehen; (Sempronius darf nicht,) Cajus verwundet alſo den ihm Unrecht anthuenden Sempronius, und Sempronius kann nicht ſagen, daſs ihm Unrecht geſchehen.

Cajus hat Pflicht, ſein Leben unter allen Umſtänden zu erhalten; (Cajus ſoll ſich nicht ermorden, darf nicht;) Sempronius hat Pflicht, den Cajus durch Einſchränkung ſeiner Freyheit vom Selbſtmorde abzuhalten; (Sempronius ſoll dem Cajus Unrecht thun.*)

Die

*) Unrecht iſt jede Einſchränkung der Freyheit des andern, gegen ſeinen Zweck und Willen, aus welchen Motiven ſie auch geſchehe.

Die Pflicht, welche Cajus hat, ſein Leben unter allen Umſtänden zu erhalten, vernichtet keinesweges ſein Recht, ſich zu ermorden, und dem mit Gewalt zu widerſtehen, der ihn daran hindern wollte, er ſoll ſich nicht ermorden, aber er hat Recht, ſich zu ermorden und zu vertheidigen, wenn man ihn in der Ausübung dieſes Rechtes hindern will. Die Pflicht, welche Sempronius hat, den Cajus am Selbſtmorde zu verhindern, vernichtet eben ſo wenig das Recht des Cajus, ſich zu ermorden, und dem, der ihn daran verhindern will, zu widerſtehen. Nämlich Cajus hat das unverlierbare Recht ſich zu ermorden, wiefern die übrigen Menſchen verpflichtet ſind, ihn nicht zu hindern, er hat das Recht ſich gegen ſie zu vertheidigen, indem ſie es unternehmen, wiefern ſie in dieſem Falle die Verpflichtung haben, ſeiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerſtehen. Dadurch, daſs Menſchen auſer ihm die Pflicht haben, ihn zu hindern, folgt nicht, daſs er ſie nicht als unnachlaſslich verpflichtet denken müſſe, ihn nicht zu hindern. Denn jene Pflicht kann er nicht unter allen Umſtänden und ſchlechterdings wiſſen, dieſe muſs er, wenn er bey Bewuſstſeyn iſt, jederzeit wiſſen, denn, ſelbſt wenn ich eine pflichtwidrige Handlung unternehme, die nur Niemanden in ſeiner Freyheit ſtöhrt, muſs ich mir meine Mitmenſchen, als ſtreng verpflich-

 tet

tet denken, zuzulaſſen, daſs ich die Handlung vollbringe, und die Verantwortung wegen derſelben lediglich auf mich nehme. Sempronius iſt ſich der Pflicht bewuſst, den Cajus zu hindern, er muſs aber zugleich auch wiſſen, daſs Cajus dieſe Pflicht nicht anzuerkennen braucht, und daſs für ihn in Hinſicht auf den gegenwärtigen Fall das einzige Gewiſſe darinn beſteht, daſs Cajus ſich ihn verpflichtet denkt, ihn (den C.) ſeinem eigenen Gewiſſen zu überlaſſen, und an der Handlung des Selbſtmords nicht zu hindern, d. h. daſs Cajus Recht hat, ſich zu ermorden, und ſich gegen den zu vertheidigen, der ihn daran hindern will.

Recht bleibt alſo unter allen Umſtänden Recht, und ſelbſt das aufs äuſerſte durchgetriebene Recht *) (*ſummum jus*) iſt nie Unrecht, (*injuria*) obwohl die Art und der Grad ſeiner Durchtreibung pflichtwidrig ſeyn kann. *)

Auf dieſelbe Weiſe, wie ſich nach denen von mir aufgeſtellten Grundſätzen ergiebt, wie das

*) Dieſs geſchieht auch unſtreitig, wenn Geſetze buchſtäblich ausgelegt werden.

*) Daher man das Sprüchwort: *ſummum jus, ſumma injuria*, weit richtiger (wie auch die ältern Römer gethan) ausdrückt: *jus ſummum, ſaepe ſumma malitia eſt*, auch *ſummum jus, ſumma crux.*

das Naturrecht, als Inbegrif von blosen aber unverlierbaren Befugnissen zum Zwange möglich sey, leuchtet auch ein, wie es in vielen Fällen Gewalt erlauben könne, wo die Pflichtenlehre die Anwendung derselben verbiethet. Nämlich, wenn ich sage, daſs, in einem solchen Falle, das Naturrecht Gewalt erlaube, drücke ich nichts anders aus, als daſs es denjenigen Menschen, dessen Freyheit wider seinen Zweck und Willen von seinen Mitmenschen eingeschränkt wird, mit dem Bewuſstseyn darstellt, der seine Freyheit einschränkende Mitmensch sey verpflichtet, dieſs zu unterlassen, und, da er es gethan, der vertheidigenden Gewalt nicht zu widerstehen, die er gegen ihn anwendet, einem Bewuſstseyn, welches auch dann nicht wegfällt, wenn innre Pflicht dem Unrechtleidenden gebiethet, zu dulden. Nach dem Naturrechte, darf ich dem widerstehen, der mich vom Selbstmorde abhalten will, d. h. ich weiſs, daſs er verpflichtet ist, mich in dem Kreise meiner Freyheit handeln zu lassen, wie ich will, also zuzugeben, daſs ich mich, auf meine Rechnung, ermorde, mir, wenn ich mich in diesen Falle vertheidige, nicht zu widerstehen. Die Pflichtenlehre gebiethet mir ihm nachzugeben, und mich von ihm zwingen zu lassen, vom Selbstmorde abzustehen. Naturrecht und Pflichtenlehre entscheiden (jede Wissenschaft, nach ihren Gesichtspunkte,) mit Wahrheit und nicht zu bezweifelnder Gültigkeit.

Kein

Kein Räthſel iſt es endlich, daſs das Naturrecht es in vielen Stücken erlaubt, gewiſſenlos zu handeln. Es erlaubt Verletzung aller Pflicht, wenn nur dadurch kein Menſch den andern in dem Kreiſe ſeiner äuſern Freyheit ſtöhrt. Es erlaubt alſo Selbſtmord, Verſtümmelung ſeines Körpers, Misbildung, gänzliche Schändung ſeines Weſens, alle Arten des Misbrauchs ſeiner Mitmenſchen, alle Arten und Formen der Unzucht, Knabenſchändung, Sodomiterey, kurz auch das Entſetzlichſte für das moraliſche Gefühl, — wenn nur dabey kein Menſch gegen ſeinen Zweck und Willen behandelt wird, es erlaubt dieſes alles, in wiefern es zeigt, daſs kein Menſch es hindern dürfe, wenn ihm nur kein Unrecht dadurch geſchieht.

Sehr natürlich alſo, daſs ein Menſch, der ſich es zur Regel machte, nach dem Naturrechte zu leben, ein ſittliches Ungeheuer wäre. Das Naturrecht enthält aber auch nicht die Norm für Leben und Wandel des Menſchen.

Man kann fragen: wozu denn überhaupt eine Wiſſenſchaft, wie das Naturrech, nöthig ſey, da jeder Menſch durchgängig der Pflicht folgen ſoll, jene Wiſſenſchaft alſo weer für das Gewiſſen des Unrechtanthuenden, nch für das Gewiſſen des Unrechtleidenden, noa für die Gewiſſen der übrigen Menſchen eine ichre und zureichende Richtſchnur ſeyn kann.

Be-

Betrachten wir den Menſchen auſer allen Verhältniſſen einer bürgerlichen Geſellſchaft; ſo wird ihm zwar eine genaue Beſtimmung von Recht und Unrecht, an und für ſich, immer intereſſant ſeyn, aber er wird von ihr allein im Verhältniſſe zu ſeinem Nebenmenſchen keinen praktiſchen Gebrauch machen. Seine moraliſche Vernunft wird ihn mit dem Bewuſstſeyn der Ueberzeugung erfüllen. daſs er ſich nicht darauf einſchränken dürfe, niemandes Recht zu verletzen, und daſs er von ſeinem Mitmenſchen mehr zu fordern habe, als die bloſe Unterlaſſung alles Unrechts. Er wird alſo ſeine Befriedigung in Hinſicht ſeiner Obliegenheiten, als moraliſches Weſen, in der Pflichtenlehre ſuchen, ohne einer beſondern, für ſich beſtehenden, ſyſtematiſchen Auseinanderſetzung der Menſchenrechte zu bedürfen.

Daſs die Menſchen im Stande der Natur unausbleiblich in Zwieſpalt und Kampf gerathen müſſen, iſt eine Bemerkung, die ſich einem Jeden darbiethet, der die Stärke der Selbſtſucht, den Reitz gefühlter Bedürfniſſe, und die Schwäche und Unzuverläſsigkeit einer nicht entwickelten ſittlichen Vernunft erwägt. Weniger gemein dürfte eine andre ſeyn, daſs nämlich

lich der Stand der Natur auch deſshalb kein Zuſtand des Friedens ſeyn kann, weil die unfehlbar eintretenden Kolliſionen zwiſchen Rechten und Pflichten die Naturmenſchen, ohne allen Einfluſs ſelbſtſüchtiger Neigung, in Uneinigkeit und Widerſtreit verſetzen. Cajus treibt ein Recht auf eine Leiſtung des Titius, gegen alle Billigkeit, auf das Aeuſerſte durch, im Bewuſstſeyn, daſs er es hat, und daſs Recht Recht bleibt; Titius widerſetzt ſich ihm unrechtmäſiger Weiſe, in der Ueberzeugung, Cajus ſey verpflichtet, ſein Recht fahren zu laſſen; Sempronius, Tullius, Antonius, kommen dem Cajus zu Hülfe, in der Ueberzeugung, es ſey Pflicht, dem beyzuſtehen, der Recht hat, Marcus, Laurentius, Julius ſtehen dagegen dem Titius bey, in der Ueberzeugung: es ſey Pflicht, dem unmenſchlich Bedrückten Hülfe zu leiſten, Attikus, Portius und viele Andre fallen über dieſe her, in der Ueberzeugung, man ſey verpflichtet zu verhindern, daſs ſich Niemand unberufen in die Rechtshändel eines Andern miſche; alle dieſe handeln aus moraliſchen Gründen, und gerathen aus ſolchen in gegenſeitigen Kampf. So ruht alſo die Unſicherheit des Menſchen im Naturſtande auf Urſachen,

die

die aus der phyſiſchen, und ſolchen, die aus der moraliſchen Natur deſſelben folgen.

Der Menſch tritt in bürgerliche Geſellſchaft und Staat, um ſeine äuſere Freyheit zu ſichern vor jedem Angriffe ſeines Mitmenſchen, möge es nun aus ſelbſtſüchtigen oder moraliſchen Gründen herrühren. Weit entfernt, in dieſer Verbindung auf ſeine Unabhängigkeit Verzicht zu leiſten, beabſichtigt er vielmehr, ſie dadurch erſt vollkommend geltend zu machen. Jeder, welcher in bürgerliche Geſellſchaft und Staat tritt, gelobt jedem andern Mitgliede derſelben Verbindung, ſich ſchlechterdings keiner Einſchränkung der Freyheit deſſelben zu erlauben, zu welcher ihn ihre Einwilligung nicht berechtige, und unterwirft ſich der Strafgeſetzgebung für jedem Fall, wo er, aus welchem Grunde es auch ſey, das Recht des Andern verletzen würde. Der Staat übernimmt das Vertheidigungsrecht jedes Einzelnen; die in der höchſten Gewalt enthaltene richterliche Gewalt entſcheidet über das Unrecht, welches die Einzelnen einander anthun, und beſtimmt in Beziehung auf daſſelbe die geſetzmäſigen Strafen, und Sicherungsmittel.

Da Jeder beym Eintritte in die bürgerliche Gesellschaft und den Staat sowohl auf das Recht, sein Recht in gewissen Fällen aufzugeben, oder auch davon nachzulassen, Verzicht thut, als auch sich anheischig macht, einer vermeynten Pflicht wegen, niemals das Recht eines Bürgers zu verletzen, und der Staat die auf diese Weise für jeden entstehende Festigkeit und Unveränderlichkeit seiner Rechte garantirt; so erhellet, daſs erst durch den Staat für den Menschen ein unwandelbar bestimmter rechtlicher Zustand erfolgt, wo das Recht eines Jeden unausbleiblich durchgesetzt werden muſs, keiner ein Recht freywillig aufgeben, keiner einen Andern zur Aufgebung desselben zwingen darf; ein Zustand, wo (äuſerlich) blos Rechte gelten, diese aber auch ohne alle mögliche Einschränkung gelten.

Die moralische Vernunft kann die Begründung eines solchen Zustandes nicht verbiethen, sie muſs sie vielmehr für nothwendig erklären, weil Sicherheit für die äuſere Freyheit eine unerſetzliche Bedingung ist, die innre Freyheit geltend zu machen, und demnach als ein nicht aufzugebender Zweck für jedes vernünftig-sinnliche Wesen angesehen werden muſs.

Wenn

Wenn durch bürgerliche Gesellschaft und Staat ein unveränderlich feststehender rechtlicher Zustand der verbundenen Menschen entstehen soll, der aber zugleich mit der moralischen Vernunft vollkommen harmonire, so setzt die Bildung und Organisation derselben eine vollständige und scharfe Bestimmuug der Rechte des Menschen, blos als solche betrachtet, voraus, und hier allein haben wir, wenn ich mich nicht täusche, den Grund zu suchen, weshalb das Naturrecht als eine für sich bestehende Wissenschaft nothwendig ist. Sie bezieht sich ganz auf das natürliche Staatsrecht; ohne diese Beziehung fällt ihre Selbstständigkeit, als einer besondern Wissenschaft weg.

Unstreitig haben diess jene Weltweisen geahndet, welche behaupten konnten, alles Recht sey erst in der bürgerlichen Gesellschaft, und durch sie möglich. Es entgieng ihnen nicht, dass ein bestehender blos rechtlicher Zustand für Menschen nur durch Einverständnis und Einwilligung erfolgen kann, und in der bürgerlichen Gesellschaft allein, die moralische Vernunft es zulassen, ja vielmehr gebiethen

 muss,

mufs, dafs es durchgängig blos nach Recht gehe. Sie fehlten nur darinn, dafs fie das Dafeyn und die Gültigkeit von Rechten vor Entftehung der bürgerlichen Gefellfchaft leugneten, ftatt fich auf die Behauptung einzufchränken, dafs alles Recht erft durch die bürgerliche Gefellfchaft und in derfelben feine unfehlbare Geltung erhalte.

IV.

Fragmente über den Zuſammenhang der Empfindung und Phantaſie,

geſchrieben im Jahr 1787.

Vorerinnerung.

Ich bin aus mehreren Gründen entſchloſſen, die Verfaſſung eines Werkes über den Zuſammenhang der Empfindung und Phantaſie nach dem in meiner Disſputation *de nexu ſenſus & phantaſiae* entworfenem Plane aufzugeben. Ohne Beſchämung darf ich geſtehen, daſs Unzufriedenheit mit dieſer bereits vor zehn Jahren gefaſstem Idee den Hauptantheil an der Veränderung meines Entſchluſſes hat. Da indeſſen die bereits vor acht Jahren erſchienenen Proben

dieſer Arbeit in Hinſicht einzelner Beobachtungen und Bemerkungen einen ehrenvollen Beyfall erhielten, ſo werde ich die übrigen Fragmente derſelben, welche bisher noch handſchriftlich geblieben, ohne alle Abänderung in gegenwärtigen Ideen nach und nach mittheilen, als rapſodiſche Beyträge zur empiriſchen Pſychologie. Zu dieſem Behufe entreiſſe ich die erſten Verſuche, welche bereits in Cäſars Denkwürdigkeiten abgedruckt ſind, der Vergeſſenheit.

Wer

Wer noch nie einen beobachtenden Blick auf das harmonische Wirken unserer Seelenkräfte geworfen hat, den muss ein erhabenes Staunen ergreifen, wenn er zum erstenmale die Erscheinungen bemerkt, die der Zusammenhang der Empfindung und Phantasie hervorbringt. Ein Mensch, mit allen übrigen Fähigkeiten versehen, würde dennoch, ohne Empfänglichkeit für Vergnügen und Schmerz, keine höhere Bestimmung haben als die leblosen Dinge; nur dadurch, dass alles, was in sein Bewusstseyn eindringt, ihn zu angenehmen oder unangenehmen Gefühlen stimmt, dass mit jeder neuentwickelten Kraft sich ihm eine neue Quelle des Vergnügens und Missvergnügens eröffnet, dass er, diesen Rührungen zufolge, Triebe und Begierden bekommt, dass sich diese in zahllosen Gezweigen verbreiten, durch zahllose Gradazionen zum Punkte ihrer höchsten Höhe aufsteigen, und hinwiederum zu ihrer untersten Stufe herabsinken, nur dadurch wird er eigentlich zu dem erhabenen Range eines Menschen vorbereitet. Und was

würden ihm seine unzählbaren Gewahrnehmungen und Erkenntnisse fruchten, wenn ihm die Kraft fehlte, durch welche er sie aufbewahrt, im Augenblicke des Bedürfnisses hervorzieht, und aus ihren Bestandtheilen durch Trennungen und Zusammensetzungen neue Ganze bildet! Die Phantasie musste aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein zusammenhängendes Ganzes machen, und ihm bey dem allaugenblicklichen Zudringen einer neuen Gegenwart den Rückblick in die Vergangenheit und die Hinsicht in die Zukunft eröffnen. Eine so wunderbare zauberische Kraft, die durch ihre Selbstthätigkeit das im Kleinen verrichtet, was die ganze umliegende Welt durch künstlich gebaute Organe vollbrachte, muss dem Menschen vor allen andern wichtig seyn, muss vor allen andern Schöpferinn des Vergnügens und des Missvergnügens für ihn werden. Und welch ein bewundernswürdiger Kunstgriff der Natur, diese beyden an sich schon so überaus interessanten Kräfte in ein solches Verhältniss gegen einander zu setzen, dass durch das Spiel der einen die Würksamkeit der andern im höchsten Grade erregt wird, so wie hinwiederum die überspannte Thätigkeit der einen die Thätigkeit der andern zu unterdrücken vermag! Das Zusammenspiel der Elemente der Körperwelt, so allgemein es auch angestaunt wird, bringt keine wunderbarern Erscheinungen hervor, als diese Verbin-

dung

dung zweyer geiſtiger Kräfte.*) Die tägliche Erfahrung liefert uns eine ſo gedrängte Menge von Beyſpielen davon, daſs wir ſie, von der Gewohnheit verblendet, kaum bemerken. Wenn wir im Zuſtande beſonders ſtarker, angenehmer oder unangenehmer Empfindungen ſind, wie ſchnell erwachen dann die ſinnlichen Bilder der Phantaſie, und mit welcher Lebhaftigkeit erſcheinen ſie uns! Selbſt die unſinnlichſten Begriffe kleiden ſich dann in die Schattenriſſe der Sinnlichkeit, und unſer ganzes Weſen

 wird

*) Es iſt ungerecht, wenn man den Menſchen einen Vorwurf darüber macht, daſs ſie ihre Aufmerkſamkeit mehr auf die Erſcheinungen der Körperwelt, als auf die der Geiſterwelt richten. Es war der Wille der Natur ſelbſt, den Menſchen gleichſam aus ſich zu reiſſen, und an die Betrachtung der Auſsendinge zu feſſeln. Ohne Zweifel iſt dieſe ein bequemeres Mittel, die Menſchheit in dieſer Periode ihres Daſeyns zu bilden, als die Unterſuchung der Natur des Geiſtes. Sollten die Menſchen alle den Reiz der pſychologiſchen Beobachtungen und Nachforſchungen ſtärker fühlen, ſo müſsten ſie alle philoſophiſche Genieen werden, und dieſes war augenſcheinlich im Ganzen noch nicht die Beſtimmung der Bewohner dieſes Erdballs. Es gehört ſchon eine lange Bildung dazu, wenn ein Menſch den Gedanken faſſen ſoll: *qu'eſt ce que le monde matériel auprès d'une ſeule penſée? Ici la réalité eſt au-deſſous de ſon image.* (*Lacunes de la philoſophie Diſc. Prelim. XII.*)

wird zum Anſchauen, zum Fühlen geſtimmt. Der empfindende Menſch verläſst dann den eigentlichen Wortausdruck, und ſpricht, nicht ſelten zum Nachtheile der Verſtändlichkeit, in einer Reihe von Bildern. Welche ſeltſame Täuſchungen erfährt der Menſch durch dieſe Einrichtung ſeiner Natur! Ueberraſcht von dem Spiele der Phantaſie vergiſst er den unterſcheidenden Character der Beſtimmungen des innern Sinnes und der äuſsern Sinne; er ſieht abentheuerliche Geſtalten, Geſpenſter, Schatten abgeſchiedener Menſchen, ſieht ſich ſelbſt ſogar gedoppelt und andre Erſcheinungen mehr; er hört Schälle und Töne, den Zuruf ſeines Nahmens, Melodien und Konzerte; ja, ſogar die Spuren von den Eindrücken der niedern Sinne täuſchen den Menſchen im Zuſtande der Rührung auf eine ſonderbare Art; die religiöſen Schwärmer ſind in den Paroxiſmen ihrer erhitzten Empſindung Gefühlen unterworfen, die ſo lebhaft, ſo ſtark ſind, daſs ſie dieſelben nur durch die Einwirkung andrer Weſen erklären zu können glauben, und wer hätte nicht ſchon oft erfahren, welche ſonderbare Wirkungen die Sympathie hervorbringt; Wirkungen, die oft ſo heftig ſind, daſs ſie die gewaltſamſten Veränderungen im Körper nach ſich ziehn. Selbſt die Spuren des Geruchs und des Geſchmacks ſcheinen in uns oft, beſonders bey unangenehmen körperlichen Empfin-

pfindungen, eine ſolche Lebhaftigkeit zu erreichen, die nahe an die Wirklichkeit gränzt.

Bey allen dieſen Ereigniſſen ſchon äuſsert ſich nicht bloſs das Vermögen, gehabte Eindrücke hervorzuziehn, ſondern auch das Dichtungsvermögen. Allein die Wirkſamkeit von dieſem äuſsert ſich in noch weit auffallendern Beyſpielen. Welche ſüſse Fantome ſpiegelt uns nicht die Hoffnung vor, wenn eine heitre, fröhliche Laune über unſer Weſen verbreitet iſt; welche Schreckniſſe erregt im Gegentheile die Furcht, wenn uns bewuſste oder unbewuſste Urſachen in Traurigkeit verſenkt haben; wie ſehr verſpätigt nicht oft die Thätigkeit der Einbildung, von dem beſtändigen Reize des phyſiſchen Schmerzes erhöht, unſre Geneſung ſelbſt von unbedeutenden Krankheiten; mit welchen betrügeriſchen Künſten weiſs die Phantaſie uns die Gegenſtände bald ſchöner, bald häſslicher darzuſtellen, als ſie würklich ſind, beſonders wenn wir von Liebe oder von Haſs eingenommen ſind!

Erfahrungen dieſer Art kann jeder Menſch, wenn er nur achtſam iſt, täglich an ſich machen; allein wir dürfen nur noch einige Schritte weiter gehen, um zu ſehen, daſs das Weſen und die Würkſamkeit der ſchönen Künſte in dieſem genauen Zuſammenhange der Empfindung und Phan-

Phantaſie gegründet iſt. Wir mögen den Urheber oder den Liebaber des Kunſtwerks betrachten, ſo finden wir allezeit, daſs entweder die Phantaſie durch die Empſindung, oder die Empfindung durch die Phantaſie erregt wird. Der Dichter geht entweder von Empfindung aus, dieſe ſetzt ſeine Phantaſie in ein lebhaftes Spiel, und wird dann gegenſeitig von dieſer erhöht; oder er beginnt von einer Idee der Phantaſie; das dadurch erregte Gefühl treibt ihn an, den Gegenſtand weiter zu verfolgen, und durch dieſe in einander greifende Momente des Einbildens und Empfindens entſteht ſein Gedicht. So wie die Entſtehung des Inhalts wahrer Gedichte auf dieſem Zuſammenſpiele beyder Kräfte beruht; ſo wird auch die eigentliche Dichterſprache durch daſſelbe erzeugt. Der Dichter wählt allezeit ſolche Worte und Ausdrücke, ſolche Ordnungen und Wendungen, die dem Zuhörer oder Leſer eine lebhafte Anſchauung des Gegenſtandes gewähren, den er darſtellen will; alle Begriffe, ſelbſt die intellektuellеſten kleidet er in eine aus dem Stoffe der Sinnlichkeit bereitete Hülle ein. Dieſe Eigenſchaft zeichnet die Dichterſprache ſo auffallend aus, daſs groſse Weltweiſen in ihr das Weſen der Kunſt gefunden zu haben glaubten. Ich gehe noch weiter, und der ſcharfe Beobachter wenigſtens wird mich keiner übertriebenen Spitzfindigkeit anklagen; ſelbſt der Gebrauch des Sylbenmaſses in der Dichtkunſt entſpringt

aus

aus dem Zuſammenhange der Empfindung und Phantaſie. Was veranlaſst den Menſchen, den die Wärme ſeiner Empfindung bis zur Darſtellung fortreiſst, daſs er die Reyhen ſeiner Bilder und Gedanken mit der Geſchwindigkeit oder Langſamkeit der Bewegung äuſserer Dinge vergleicht? Er iſt ſich der Folge ſeiner Ideen im Zuſtande der Begeiſterung bewuſst; dieſes Bewuſstſeyn erregt unbewuſst in ihm eine helle Anſchauung der Bewegung äuſserer ſinnlicher Dinge; er vergleicht dieſe mit jener, ahmt ſie in der Sprache nach, verleibt ſie gleichſam ſeinem Werke ein, und ſo thun Empfindung und Phantaſie die letzten Züge an dem Werke, zu dem ſie den Keim erzeugt hatten. Was beſtimmt den Tonkünſtler, ſeine Empſindungen und Leidenſchaften durch Töne zu ergieſsen, als die Fähigkeit ſeiner Phantaſie, Töne zu bilden, zu vergleichen und zu einem Ganzen zu vereinen, die im Zuſtande einer bis zur Begeiſterung geſtiegenen Empfindung ihre gröſste Schöpferkraft ausübt? Zeichner, Mahler, Bildner verdanken die ſchönſten Werke ihres Genies dem Zuſammenhange der Empfindung und Phantaſie. Erregten die ſinnlichen Bilder nicht eine ſo angenehme Empfindung in der Seele dieſer Künſtler, ſo würden ſie nie den Drang fühlen, Nachahmungen derſelben darzuſtellen; ihre Phantaſie würde nicht ſo ungemein fertig ſeyn, die Geſtalten lebhaft und wahr aufzubehalten. Schon bey Darſtel-

ſtellungen wirklich geſehener Gegenſtände iſt dieſes der Fall, allein, er iſt es noch weit mehr bey denen Stücken, die ganz durch die Schöpferkraft der Phantaſie entſtanden ſind, am allermeiſten bey hiſtoriſchen und allegoriſchen Stücken. Der Mahler wird von dieſer oder jener Geſchichte gerührt, ſeine Phantaſie, belebt durch dieſe Rührung, dichtet ſich die Geſtalten der Perſonen im anſchaulichſten Momente ihres Handelns oder Leidens, wir ſehn ihre Schöpfung, vergleichen ſie mit unſern Erinnerungen geſehener Geſtalten, entdecken Wahrheit, und werden zur Bewunderung und Theilnehmung fortgeriſſen. Ich könnte noch die Tanzkunſt, Gartenk. Mimik u. a. durchgehen, um den Beweis zu vervollſtändigen, daſs alle ſchöne Künſte Kinder der verbundenen Empſindung und Phantaſie ſind; allein eine flüchtige Beobachtung kann uns ſchon davon überzeugen.

So ungemein wirkſam die Empfindung in allen dieſen Fällen war, das Spiel der Phantaſie zu erhöhen, ſo thätig iſt ſie in vielen andern, eben daſſelbe zu ſchwächen und zu unterdrücken. Oft, wenn die Empfindung der Freude oder der Traurigkeit hoch geſtiegen iſt, wird das Spiel der Phantaſie unterbrochen, wir werden unfähig, Bilder der Vergangenheit aufzuwecken, oder neue Geſtalten zu dichten. Die Verliebten, ſagt man, ſind im Zuſtande ihrer auf das höchſte geſtiegenen Leidenſchaft am wenigſten

nigſten im Stande, ſich den Gegenſtand derſelben vorzuſtellen, und es giebt Zeitpunkte in der Traurigkeit, der Furcht, dem Zorne, wo die Phantaſie alle ihre Kraft verlohren zu haben ſcheint. So wenig wir auch über dieſe Phänomene nachzudenken pflegen, ſo ſind wir doch an dieſe Einrichtung unſrer Natur ſo gewöhnt, daſs ſchon das gemeine Gefühl den Dichter tadelt, der in ſolchen Augenblicken der Empfindung und Leidenſchaft Perſonen lange Reihen von Gedanken in einer bildervollen Sprache vortragen läſst.

In dieſen Fällen beförderte oder unterdrückte die Empfindung die Phantaſie. Wie ſehr wechſelſeitig die Phantaſie die Empfindung errege, iſt jedem bekannt, in wie niederm Grade er auch dieſe Kräfte beſitze. Kein Vermögen unſerer Seele hat einen ſo augenblicklichen und ſtarken Einfluſs auf unſere Empfänglichkeit für Vergnügen und Schmerz, als die Phantaſie. Wie angenehm beſchäftigen uns nicht die Gemählde der Hoffnung, und um wie viel angenehmer, je weiter ſie von der Wirklichkeit entfernt, je mehr ſie aus dem eignen Stoffe der Phantaſie gebildet ſind; und wie ſchrecken uns nicht im Gegentheile die Bilder der Furcht, ſo abentheuerlich ſie auch zuſammengeſetzt ſeyn mögen! Welche Würkungen bringen die Werke der ſchönen Künſte hervor, welche alle das gemein-

meinſame haben, daſs ſie der Phantaſie einen Stoff liefern, an welchem ſie ihre Wirkſamkeit äuſsern kann! Wie glücklich fühlen ſich die Künſtler ſelbſt in den Stunden ihrer begeiſterten Phantaſie. wie lieben ſie nicht die Geburten derſelben, mögen ſie auch noch ſo weit von der Vollkommenheit entfernt ſeyn! Und wer weiſs es nicht, in welchem Zuſtande viele durch ihre übermäſsige Anhänglichkeit an die Bilder der Phantaſie endlich gerathen: ſie fixiren ſich auf ein einziges Bild, und die Einwirkung einer ganzen ſinnlichen Welt kann ihre Aufmerſamkeit nicht von demſelben abziehn, oder der überſpannte Geiſt verliehrt ſeine Haltſamkeit, und irrt in einer regelloſen Zerſtreuung unter einer Schaar von nichtigen Bildern umher; die Lebhaftigkeit der Einbildung verdunkelt die Helle der Wirklichkeit, der Menſch wird fühllos für die Gegenwart, und exiſtirt und wirkt in ſeinen Träumen.

So wie beyde Kräfte in einzelnen Fällen ſich gegenſeitig befördern oder einſchränken, kann man leicht denken, daſs auch im Ganzen die Bildung der einen auf die Bildung der andern einen groſsen Einfluſs hat, daſs eine gewiſſe Erhöhung der Empfindſamkeit auch die Vervollkommnung der Phantaſie nach ſich zieht, und daſs auch die Empfindſamkeit an Stärke und Umfang gewinnt, wenn die Lebhaftigkeit und Fertigkeit der Phentaſie

tafie vermehrt wird. Dennoch findet fich hier zwifchen beyden Kräften ein merkwürdiger Unterfchied. Je unmäfsiger wir unfre Empfindfamkeit ausbilden, defto zügellofer und abentheuerlicher wirkt unfre Phantafie; allein, wenn wir uns zu fehr mit dem Spiele der Phantafie befchäftigen, fo wird unfre Empfindfamkeit am Ende abgeftumpft, wenigftens werden wir gegen die Objecte und Ereigniffe der wirklichen Welt gleichgültig. *)

Das innere Wirken des Geiftes beftimmt die äufsern Handlungen des Menfchen. Kann die Phantafie unfre Empfindung bis auf ihre äufserfte Höhe fpannen, wo fie zur Leidenfchaft wird, fo kann fie uns mehr, denn irgend eine andre Kraft zur That veranlaffen; und hier führt uns unfer Gegenftand in die Mitte der Sittenlehre.

*) Dergleichen Charaktere giebt es wirklich, befonders unter den Künftlern. Einer unferer beften Theaterdichter, Herr Klinger, hat zwey Perfonen diefer Art mit fehr treffenden Zügen aufgeftellt in feinem übrigens dem Titel und der Form nach fehr abentheuerlichen Schaufpiele: Sturm und Drang. (Klingers Theater zweyter Theil.) In dem bis zur Schlaffucht abgefpannten Blafius, und dem in Illufion und Träumen exiftirenden la Feu wird kein Unpartheyifcher die tiefften Blicke des Dichters in die Natur des menfchlichen Geiftes verkennen.

lehre. Das Zusammenspiel der Empfindung und Phantasie erzeugt unendlich viel tugendhafte und lasterhafte Handlungen. Und diese Triebfeder derselben verdient um desto mehr untersucht zu werden, weil sie, gleichsam zum Spott der räsonnirenden Vernunft, mit dem äusserſten Ungestüm wirkt. Die verschönernde Kraft der Phantasie überspannt unsre Liebe, so wie die verhässlicherende unsern Hass; wie viele unglückliche Ehen, wie viele übereilt geschlossene Freundschaften sind durch jene, wie viele ungerechte Misshandlungen, wie viele Mordthaten sind durch durch diese entstanden! Wen haben nicht in seinem Leben wenigstens zuweilen die Luftschlösser seiner Hoffnung irr geführt, wie viele haben sie nicht ganz verblendet, um ihr Glück und ihre Ruhe gebracht! Welche ungünstige Folgen verursachen die Schreckniſſe der Furcht, welche edlen Kräfte hemmen sie oft in ihrem Streben und Wachsen, welche trefliche Ideale von Thaten, schon bereit, in die Wirklichkeit überzudringen, verschwinden vor einer zu sehr belebten Ahndung fast unmöglicher Ereignisse! Welch einen günstigen Einfluss haben aber auch die Dichtungen der Hoffnung und Furcht auf unsre Handlungen! Ein luftges Bild der Hoffnung verdoppelt nicht selten unsre Kräfte zu Thaten, die wir ohne sie nicht vollbracht hätten, und die Schattenbilder der Furcht stimmen sie oft herab in Fällen, wo ihr rasches und blin-

blindes Wirken unſern Untergang nach ſich ziehen würde. *) Wenn wir die berühmteſten Handlungen, die Patriotiſm, religiöſe Schwärmerey, Ehrſucht, Rachgier, Tapferkeit erzeugten, bis in ihren erſten Keim verfolgen, ſo finden wir, daſs Phantaſie und Leidenſchaft die Menſchen unwiderſtehlich fortriſſen, daſs nur wenige davon von dem abgewogenen Einfluſſe kalter Vernunftſchlüſſe hervorgebracht wurden. Und indem wir uns überzeugen, daſs der die Menſchen am Seile lenken könnte, der es recht verſtünde, ihre Empfindung und Phantaſie ſeinen Zweck gemäſs anzufeuern, ſo müſſen wir bedauern, daſs weit mehrere dieſen Kunſtgriff zum Betruge und Verderben der Menſchheit,

 als

*) Die Phantaſie, der muthwillige Affe der Sinlichkeit gaukelt uns wunderbare Träume vor, ſagt Karl Moor in Schillers Räubern in dem Augenblicke, wo er den Gedanken des Selbſtmords faſst. Shakeſpears Hamlet, der dieſem Dichter wahrſcheinlich vorſchwebte, ſagt in eben dieſem entſcheidenden Punkte:

Die Furcht vor dem, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von dem kein Reiſender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unſern Muth.

als zur Bildung und Beglückſeligung derſelben anwenden.

Eine ſo groſse Menge von Erſcheinungen, gleich intereſſant für das Vergnügen und die geiſtige Vollkommenheit der Menſchen, muſs jeden, ſobald er ſie überſchaut, zu dem Verſuche reizen, ihre Urſachen zu entwickeln. Dieſe können freilich nicht auf der Oberfläche des menſchlichen Geiſtes liegen, und der ſchärfſte Forſcher muſs zufrieden ſeyn, wenn er ſie nur bis auf einen Punkt verfolgen kann, wo die Wiſsbegierde, wenn auch nicht völlig geſättigt, doch hinlänglich genährt wird. Kann er gleich die Wurzel des Baums nicht bis in die unterſte Faſer verfolgen, die ihre Nahrung aus dem Buſen der Natur ſaugt, kann er gleich nicht das Geheimniſs enthüllen, wie gleichſam inſtinktmäſsig ſich die Säfte der Erde zu dem Baume drängen, und in ſeine Natur übergehen, kann er ſich gleich nicht mit ſeiner Einbildung die äuſserſten Enden dieſer kunſtvollen Zuſammenſetzung mit den umliegenden Dingen geeinigt vorſtellen; ſo liefert ihm doch die Unterſuchung des Baumes ſelbſt mit den Verhältniſſen, unter denen ihn die Sinne beobachten, hinlänglichen Stoff, die Phänomene des Wachſens, Blühens, Fruchttragens und Verwelkens aufzuklären; ja, er kann ſogar auf dieſem Wege der offenen Erfahrung hinlängliche Regeln für die Erziehung

und Bildung des Baums ſammlen. So ſtolz und vielverkündigend auch die Sprache vieler Pſychologen iſt, ſo bin ich doch überzeugt, daſs alle unſre Erklärungen der Erſcheinungen des Geiſtes weiter nichts ſind, als Reihen von Beobachtungen, die wir durch den innern Sinn machen, daſs die Gränzen von jenen keine andern ſind, als die Gränzen von dieſem, und daſs keine Vernunft, mit was für Fernröhren ſie ſich auch brüſte, über dieſe hinausſchauen kann. Und wiewohl auch ich den der Menſchheit ſo weſentlich eigenen Drang fühle, bis zu dem erſten Grunde der Erſcheinungen aufzuſteigen, und einen Punkt zu erreichen, über den hinaus ſelbſt der Verſtand höherer Geiſter nicht dringen kann; ſo lehrt mich doch die Betrachtung meiner Kräfte, daſs es Pflicht iſt, die Gränzenloſigkeit einer blinden Begierde zu beſchränken, wenn man nicht, ſtatt die naheliegende Wahrheit zu benutzen, in leeren Lufträumen herumſchweifen will, die nur die Schöpferkraft der Phantaſie, um uns zu täuſchen, bevölkert. Man erwarte alſo nichts von mir als Beobachtungen und Bemerkungen über das Zuſammenſpiel der Empfindung und Phantaſie, einen Beitrag zur empiriſchen Seelenlehre; und vielleicht, denn die Natur verlieh uns ja in jeder Sphäre der Erkenntniſs gerade ſo viel, als wir brauchen; vielleicht ſind dieſe Bemerkungen hinlänglich, um daraus nützliche Vorſchriften

zur Bildung beider Kräfte herzuleiten, Vorschriften, für die vielleicht die Theorien der schönen Künste, die Sittenlehre und Politik noch einen Platz haben.*)

Zweyter Versuch.

Die Entfernung aller transscendentalen Untersuchungen über die Natur der Seelenkräfte dürfte mich leicht in den Verdacht bringen, als wollte ich mich, mit Uebergehung der wichtigsten und nothwendigsten Materien, an einer oberflächlichen Behandlung meines Gegenstandes begnügen. Ich muss mir also einige Worte erlauben, um mein Betragen zu rechtfertigen. Es wird sich, hoffe ich, aus ihnen ergeben, dass es leichter ist, ganze Bogen mit spitzfindigen Grübeleien über diese Gegenstände anzufüllen, als durch eine scharfe Prüfung davon die Einsicht zu bekommen, dass es Blendwerke sind.

Man giebt insgemein als eins der wichtigsten Vorzüge der neuren Psychologie an, dass sie alle verschiedene Seelenvermögen auf eines und

*) Meines Wissens hat noch niemand über diesen Gegenstand besonders geschrieben. Der Aufsatz von Conz über Empfindungsvermögen und Phantasie, wie über ihren gegenseitigen Einfluss, im 1sten Bändchen seiner Beyträge ist ein blosses Fragment.

und daſſelbe Prinzip, die Vorſtellkraft, zurückgeführt habe, und dadurch aus einer gehäuften Menge von Erfahrungen und Beobachtungen zu einer wahren Wiſſenſchaft geworden ſey. *)

 Die-

*) Eberhards Theorie des Denkens und Empfindens, S 29 30. Man kann mit Recht behaupten, daſs dadurch erſt die Pſychologie die Geſtalt einer Wiſſenſchaft erhalten hat, daſs die neuere Philoſophie alle Veränderungen der Seele auf eine Grundkraft znrückzubringen geſucht hat. Warum ſollte man das in dieſer Wiſſenſchaft verſchmähen, da man in der Naturlehre und allen andern Wiſſenſchaften es für eine Unvolllkommenheit halten muſs, wenn man für jede Art der Erſcheinungen ein neues unabhängiges Prinzipium anzunehmen genöthigt iſt. Schon *Des Cartes*, *Malebranche* und *Spinoza* nahmen die Vorſtellkraft als Grundvermögen an. *Des Cartes Princ. Phil. P. I. c. IX. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis conſciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conſcientia eſt. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, ſed etiam ſentire idem eſt hic quod cogitare. Nam ſi dicam, ego video vel ego ambulo, ergo ſum; et hoc intelligam de viſione aut ambulatione, quae corpore peragitur, concluſio non eſt abſolute certa; quia, vt ſaepe fit in ſomnis, poſſum putare me videre vel ambulare, quamuis oculos non aperiam et loco non monear, atque etiam forte, quamuis nullum habeam corpus; ſed ſi intelligam de ipſo ſenſu, ſiue conſcientia videndi vel ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae ſola ſentit ſine cogitat ſe videre aut ambulare, eſt plane certa.* Doch nimmt *Des Cartes* an ei-

nem

Dieſes Glück wäre der Pſychologie allerdings zu wünſchen; wir hätten dann bey jeder Unterſuchung einen Leitfaden, der uns mitten durch die in einander kreuzenden Pfade der Erfahrung zum Ziele der Wahrheit führte; ich ſelbſt würde mich nicht begnügen dürfen, bloſs eine Sammlung von Beobachtungen über Empfindung und Phantaſie darzulegen, ich könnte ſicher von dem beſtimmten Begriffe einer Vorſtellkraft ausgehn, zeigen, wie dieſe Vorſtellkraft die Phänomene des

nem andern Orte gewiſſe Mitteldinge an, die halb der Grundkraft der Seele, halb den phyſiſchen Kräften des Körpers zugeſchrieben werden müſſen. *Sed et alia quaedam*, ſagt er, *in nobis experimur, quae nec ad ſolam mentem nec etiam ad ſolum corpus referri debent, quaeque, ut infra ſuo loco oſtendetur, ab arcta et intima mentis noſtrae cum corpore unione proficiſcuntur; nempe appetitus famis, ſitis etc. itemque commotiones, ſiue animi pathemata, quae non in ſola cogitatione conſiſtunt ac denique ſenſus omnes vt doloris etc.* (in demſelben Buche §. *XLVIII.*) *Malebranche* (nach der lateiniſchen Ueberſetzung, *de inquirenda veritate I, III. c. I.*) ſagt: *Nemo eſt, opinor, qui ſuper ea re ſerio meditatus non agnoſcat, eſſentiam mentis conſiſtere in ſola cogitatione, quemadmodum eſſentia materiae conſiſtit in ſola extenſione et pro variis modificationibus cogitationis, mentem mox velle et mox imaginari aut denique multas alias formas ſpeciales ſuſcipere.* Und Spinoza dachte eben dieſes, wenn er alle geiſtige Beſtimmungen des Menſchen für Modificationen des Denkens hielt.

des Empfindens und Einbildens hervorbringet, und wie dieſelbe, wenn ſie zum Empfinden geſtimmt iſt, dadurch ſelbſt auch zu lebhaften Einbildungen angefeuert wird, und hinwiederum, wenn ſie als Einbildung wirkt, durch dieſe Richtung fähiger wird, ſtark und innig zu empfinden. Allein ich fürchte, dieſe ſo ſehr geprieſene Entdeckung iſt eine Täuſchung der ſpekulativen Vernunft, die ſo gern ſcheinen will, in Sphären zu dringen, die für ſie gar nicht exiſtiren, fürchte, daſs ſie ihr nie glükken wird, es müſsten denn ihre Denkorganen völlig umgebildet werden. Wenn wir verſchiedenartige Erſcheinungen einem und demſelben Prinzip zuſchreiben ſollen; ſo müſſen wir vor allen Dingen doch wohl dieſes Prinzip ſelbſt kennen, dann müſſen wir zeigen, durch welche beſondre Beſtimmung es im Stande iſt, dieſelben hervorzubringen. Ich werde alſo mit Recht fragen dürfen, was die Vorſtellkraft iſt, und vorher noch, was eine Vorſtellung iſt. Ich kenne alle Definizionen, *) die man in den Schulen der Pſycho-

 logie

*) Am ſcharfſinnigſten unter allen Pſychologen hat Herr Tetens dieſen Gegenſtand behandelt in den Philoſ. Verſ. 1 Th. v. S. 8. Was Herr Hungar gegen dieſen groſsen Weltweiſen erinnert hat, in der Canzler- und Meiſneriſchen Quartalſchrift 3ter Jahrg. 5 Heft. no. II. hab ich unerachtet aller Anſtrengung nur zum kleinſten Theile verſtanden, und wage es daher nicht, darüber zu urtheilen.

logie von Vorſtellung giebt, und von keiner habe ich gefunden, daſs ſie uns mehr hilft, als etwa einen Tiſch von einer Vorſtellung unterſcheiden zu können. Ich will damit den ſcharfſinnigen Verfaſſern keinesweges einen Vorwurf machen, im Gegentheile gereicht es ihren mislungenen Verſuchen zu einer nicht geringen Entſchuldigung, wenn ich behaupte, daſs man auf keine Weiſe beſtimmen kann, was eine Vorſtellung an ſich iſt. Um ſie als Aktus unſers Weſens zu definiren, müſſen wir nothwendig die Art und Weiſe kennen, wie daſſelbe dabey zu Werke geht, wie es ſie aus eigner Kraft hervorbringt, wir müſſen alſo einen objektiv wahren Begriff von uns ſelbſt haben. Nun aber ſind es bloſs Vorſtellungen, durch die wir gleichſam uns ſelbſt ſichtbar werden, und von denen wir auf uns ſelbſt zurückſchlüſsen. Wir können alſo eben ſo wenig angeben, was eigentlich unſre Vorſtellungen ſind, weil wir das Weſen nicht kennen, daſs ſie hervorbringt, als wir im Gegentheile unſer Weſen nicht aus unſern Vorſtellungen kennen zu lernen vermögen. Um die Vorſtellung, als Bild eines Gegenſtandes, zu erklären, müſſen wir nothwendig den Gegenſtand ſelbſt an ſich kennen, dann wiſſen, wie das ideenbildende Prinzip bey Verfertigung der Kopie deſſelben verfährt, und genau angeben können, welchen Beytrag die eigne Kraft des Weſens, und welchen hingegen die

Ein-

Einwirkung des äuſsern Gegenſtandes zu dieſem Geſchäfte lieferte. Da wir nun aber weder den vorzuſtellenden Gegenſtand, noch das vorſtellende Weſen kennen, da wir die zu einem neuen Weſen gleichſam verſchmolzenen Wirkungen von beyden durch keine Scheidung abzuſondern vermögen; ſo begreife ich nicht, wie ein menſchlicher Geiſt die Vorſtellung, als Bild eines Gegenſtandes, definiren könne. Ich leugne damit gar nicht, daſs es möglich ſey, an einer Vorſtellung ſo viele Merkmale zu beobachten, um eine für die Erfahrung brauchbare Beſchreibung davon machen zu können. Man findet dergleichen wirklich in jedem guten Handbuche der Pſychologie. Alein man wird mir zugeben, daſs eine ſolche Erklärung, ſo anwendbar ſie auch im gemeinen Leben iſt, gar kein Gewicht hat, wenn es darauf ankommt, die Natur des Prinzips, das ſie hervorbringt, an ſich zu beſtimmen. Völlig unbekannt mit dem Weſen der Vorſtellung ſelbſt können wir uns bey dem Worte, Vorſtellkraft, weiter nichts denken, als das unbekannte nicht zu beſtimmende Etwas, daſs ſie hervorbringt, die verborgne Urſache einer uns kaum zur Hälfte bekannten Wirkung. Da nun dieſe Idee weiter nichts iſt, als die leere Setzung eines Dinges, von deſſen Eigenſchaften wir gar nichts angeben können; ſo ergiebt ſich von ſelbſt, was man von dem Verſuche erwarten könne, verſchiedenartige Erſcheinungen

aus

aus demſelben herzuleiten. Alles, was wir können, iſt, daſs wir die Erſcheinungen vergleichen, das gemeinſame und verſchiedene in denſelben bemerken, und aus der Mehrheit des gemeinſamen die muthmaſsliche Folgerung machen, daſs vielleicht die nämliche Urſache, die die einen hervorbringt, auch die andern erzeugt. Dieſes bleibt aber immer eine zweifelhafte Muthmaſsung, ſo lange wir nicht zeigen können. durch welche Richtung ſeiner Thätigkeit daſſelbe Prinzip ſo verſchiedentlich wirkt, und dieſe können wir, ohne das Prinzip ſelbſt zu kennen, nicht wiſſen. So zum Beyſpiel iſt es wahrſcheinlich, daſs die Kraft, welche unſre Einbildungen zuſammenſetzt, eben die iſt, welche unſre ſinnlichen Gewahrnehmungen bildet, daſs dieſelbe Kraft, welche in uns äuſsere Dinge gewahrnimmt, auch denkt, Allein das Wie dieſer verſchiedenen Aeuſserungen deſſelben Vermögens können wir nicht angeben. Und dieſes iſt doch eigentlich die Aufgabe, deren Löſung die Pſychologie intereſſiren kann. Bey keiner Kraft ſcheint mir dieſe unmöglicher, als bey der zu empfinden, und der zu begehren oder zu verabſcheuen. Ich bin gewiſs, daſs kein Weltweiſer, wie ſpitzfindig er auch zu Werke gehe, eine reine Empfindniſs, eine reine Willensthätigkeit auf Vorſtellung zurückführt. Vielen ſcheint dieſes zwar gelungen zu ſeyn, allein bloſs aus der Urſache, weil ſie die Seelenmodifikazion ſelbſt

felbſt 1) bald mit den Vorſtellungen vermengten, die ſie entweder erregten oder nur begleiteten, 2) bald mit der Vorſtellung von der Modifikazion verwechſelten, die der Seele übrig blieb, da ſie ſchon vergangen war. Darum ſpreche ich von reinen Empfindniſſen, reinen Willensthätigkeiten, das heiſst, ſolchen, von denen alles fremdartige abgeſondert iſt, 1) Auſser den ſinnlichen Gefühlen des Vergnügens und des Schmerzes werden die meiſten Empfindniſſe von Vorſtellungen erregt. Faſt alle aber ſind von Vorſtellungen begleitet, denn das Gefühl ſelbſt iſt ein Prinzip der Ideenverbinduhg.*) Will man alſo über das Empfindniſs ſelbſt entſcheiden, ſo muſs man jenes Kompoſitum trennen, bis nichts mehr übrig iſt, als das Bewuſstſeyn des angenehmen oder unangenehmen, oder das Streben des Willens, welche auch in der Aufeinanderfolge des Ganzen jederzeit ihre beſondern Momente haben. Und dieſe ſind gewiſs einer Vorſtellung ſo wenig ähnlich, daſs ich kaum begreife, wie Vorſtellungen ſie erzeugen können, geſchweige denn, wie man ſie auf Vorſtellungen zurückführen könne. 2) Jede Verände-
rung

*) Dieſe Beobachtung, auf die man bisher in der Seelenlehre zu wenig Rückſicht genommen hat, wird im folgenden erſt ausführlicher erläutert werden. Sie iſt ungemein fruchtbar an wichtigen Folgerungen für unſern Gegenſtand.

rung unſers Weſens läſst beym Vergehen Spuren von ſich zurück; die Phantaſie bildet aus dieſen eine Vorſtellung des vormaligen Seelenzuſtandes; allein dieſe Vorſtellung iſt darum nicht die vorgeſtellte Modifikation dieſes Weſens ſelbſt, ſo wenig als ein Bildniſs das Original, welches es vorſtellt. Wenn alſo der Menſch zum Beyſpiel eine lebhafte Abneigung gegen etwas gefühlt hat, ſo bildet ſeine Phantaſie eine Vorſtellung derſelben, wenn ſie vergangen iſt, allein dieſe Vorſtellung der Abneigung iſt doch nimmermehr die Abneigung ſelbſt. *) Aus allem dieſem erhellt wenigſtens ſo viel, daſs man mit der Reduction der Seelenkräfte auf eine Grundkraft noch lange nicht ſo weit gekommen iſt, um die Pſychologie zu einer wahren, in ſich zuſammenhängenden Wiſſenſchaft zu erheben. Sie darf ſich, dünkt mich, in dieſer Rückſicht immer noch nicht einer gröſsern

*) *Des Cartes* hat augenſcheinlich die Unmöglichkeit gefühlt, gewiſſe Modifikationen unſers Weſens auf Vorſtellung zurückzuführen. Daher ſagt er: *ſed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad ſolam mentem, nec etiam ad ſolum corpus referri debent, quaeque ab arcta et intima mentis noſtrae cum corpore unione proficiſcuntur, nempe appetitur famis, ſitis etc. itemque commotiones, ſiue animi pathemata, quae non in ſola cogitatione conſiſtunt, ac denique ſenſus omnes vt doloris etc. Princip. Phil. P. I. §. XLVIII.*

ſsern Vollkommenheit rühmen, als diejenigen Wiſſenſchaften, welche die Erſcheinungen der Körperwelt zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung haben.

Vielleicht dieſelben Urſachen, welche die Zurückführung aller Seelenkräfte auf eines und daſſelbe urſprüngliche Vermögen erſchweren, machen auch die ſachliche Erklärung deſſen, was eigentlich Empfindniſs iſt, unmöglich. Man hat viele Theorien der Empfindungen; und einige davon, die ich nicht erſt zu nennen brauche, können als Meiſterſtücke des Scharfſinns betrachtet werden. Allein im Ganzen drehn ſich die Verfaſſer derſelben doch immer in einem Kreiſs herum, wenn ſie uns ſagen ſollen, was eigentlich ein Empfindniſs iſt. Einige halten immer noch die Einſicht von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit für das Weſen des Vergnügens oder Miſsvergnügens. Allein, wenn wir überlegen, was zu einem Urtheile über Vollkommenheit oder Unvollkommenheit erfordert wird, ſo finden wir, daſs die wenigſten Empfindniſſe darauf beruhen. Vollkommenheit iſt die zwekmäſsige Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zur Erreichung eines Zweckes; mithin muſs man, um ſie einzuſehn, erſtlich das Mannigfaltige ſelbſt bemerkeu, dann den Zweck erkennen, zu dem es zielt, endlich die Verhältniſſe des Mannigfaltigen

zu

zu dem Zwecke in ſo weit klar einſehen, daſs man urtheilen könne, es ſtimme gemeinſchaftlich zu Erreichung deſſelben hin. Wie klein iſt die Anzahl von Empfindniſſen, bey denen alle dieſe Thätigkeiten der Vernunft ſtatt finden. Die ganze unermeſsliche Menge von ſinnlichen Gefühlen würde mit dieſem Begriffe ganz ausgeſchloſſen, und eine groſse Anzahl von unangenehmen Empfindniſſen gehörte ihm zufolge unter die angenehmen: denn ſelbſt bey unſern Uebeln und Leiden findet ſich oft eine bewundernswürdige Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem, aber freylich traurigem Zwecke. Mithin müſste man dieſen Begriff wenigſtens ſo verändern; eine angenehme Empfindung iſt die Einſicht der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem angenehmen Endzwecke, eine unangenehme iſt die Einſicht der Ermangelung der Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem angenehmen Zwecke. Und ſo führt uns dieſer Begriff ſelbſt, wo er gelten könnte, dahin zurück, wo wir ausgiengen: Wir bekommen eine angenehme Empfindniſs, wenn viele Dinge durch eine zweckmäſsige Zuſammenwirkung etwas zu Stande bringen, das uns eine angenehme Empfindniſs verurſacht, und wir fühlen eine unangenehme Empfindniſs, wenn ein Mannigfaltiges nicht zu einem Zwecke zuſammen-

men-

menwirkt, den wir wünſchen, weil wir uns Vergnügen von ihm verſprechen. Andre glauben das Geheimnis unſrer Empfindung ergründet zu haben, wenn ſie ſagen, Vergnügen ſey Bewuſstſeyn der Vollkommenheit des ſelbſteigenen körperlichen oder geiſtigen Zuſtandes. Miſsvergnügen und Schmerz das Bewuſstſeyn des Gegentheils; angenehm ſey mithin alles, was den Trieb des Lebens und den Trieb nach Ideen befriedige, unangenehm alles, was den einen, oder den andern einſchränke. Allein auch dieſe bleiben im Grunde immer nur auf demſelben Puncte ſtehen, angenehm, ſagen ſie, iſt alles, was den Trieb nach Leben und nach Ideen befriedigt, und, wenn man ſie fragt, warum ſie denn fortzuleben, warum fortzudenken verlangen, ſo können ſie nichts erwiedern, als: weil beydes uns angenehm iſt. Unſre Urtheile über die Vollkommenheit unſers Zuſtandes gründen ſich auf die angenehmen Gefühle, welche er enthält, und alle unſre Triebe ſetzen dieſe hinwiederum voraus. Einige andre Theorien der Empfindungen werden wir in der Folge näher zu prüfen Veranlaſſung finden.

Die Erfahrung ſtellt die Exiſtenz des Menſchen, als eine Reihe wechſelſeitiger Einwirkungen eines Geiſtes auf einen Körper, und eines

Körpers auf einen Geist dar. Selbst bey denen Thätigkeiten der Seele, die ganz aus ihrer eignen Kraft entwickelt zu seyn scheinen, wirken doch immer körperliche Organe mit. Es kann also bey der Untersuchung der menschlichen Einbildung keine natürlichere Frage geben, als die: Was thut der Körper, und was thut die Seele bey diesem wunderbaren Geschäffte? Die meisten haben dem Körper die wichtigsten Functionen dabey zugeeignet, und es ist eine angenehme Unterhaltung, die Möglichkeiten durchzugehen, wie man sich die Aufbewahrung der Bilder der Sinnen in den materiellen Theilen desselben gedacht hat. Man überhebe mich der Mühe, alle hieher gehörige Hypothesen der Physiologen und Seelenlehrer zu prüfen. Nur ein paar Worte erlaube man mir, um mich deshalb zu rechtfertigen, dass ich bey meinen Bemerkungen auf keine derselben Rücksicht nehme. Sobald wir uns den Menschen, als aus einem Körper und einem Geiste bestehend, denken, und den erstern als das Organ des letztern betrachten; so müssen wir, welche Ueberbleibsel, Spuren und Bilder sich auch von den sinnlichen Eindrücken im Körper befinden mögen, dennoch allezeit auch eine Phantasievorstellung in der Seele selbst annehmen. Denn, gesetzt auch, diese bekommt den Stoff zu ihrer Einbildung aus irgend einer von sinnlichen Einwirkungen zurückgebliebenen Determination ihres

Kör-

pers, ſo wird ſie doch nie die daraus gebildete Idee als eine ſchon vormals gehabte anerkennen, wenn ſie nicht in ſich ſelbſt irgend etwas enthält, woraus ſie dieſe Erinnerung ſchöpfen kann. Dieſes Etwas muſs aber nothwendig ſo beſchaffen ſeyn, daſs die Seele es mit jener Idee vergleichen, und aus dieſer Vergleichung urtheilen könne, daſs ſie von vormals wirklich gehabten Eindrücken abſtamme, und was könnte es alſo anders ſeyn, denn das Bild, die Vorſtellung ſelbſt. Wenn dieſes nicht wäre, ſo würde die Seele jedes Phantaſiebild, das ihr durch die Einwirkung ihres Körpers erſchiene, für ein neues, nie empfundenes anſehn und nimmermehr Einbildung von Wirklichkeit unterſcheiden. Es iſt alſo wahrſcheinlich, daſs die Seele ſelbſt der Sitz der Bilder und Vorſtellungen iſt. Der Körper kann indeſſen immer das ſeinige zu dieſen Verrichtungen beytragen; nur muſs man ſich vor der Vorſtellung hüten, als ob er gleichſam das Repertorium der Seele ſey, aus dem ſie den Stoff zu ihren Erinnerungen nehmen müſſe. Ich gründe meine Bemerkungen bloſs auf das, was in unſerm Bewuſstſeyn vorgeht, auf bewuſste Gefühle und Vorſtellungen. Die jenſeits der Erfahrung liegenden Urſachen derſelben unternehme ich nicht, zu entdecken, und ſchweige von ihnen ganz. Es giebt zwar, ich weiſs es, viele romantiſche Köpfe, denen in

der ganzen Seelenlehre nichts lieber ist, als Beschreibungen und Zeichnungen von Schwingungen der Nerven, Bewegungen des Geistes derselben, Eindrücken im Gehirn u.s.w. und diese bin ich nicht im Stande zu befriedigen; allein, es giebt für sie romantische Seelenlehrer genug, die eine materielle Idee so umständlich als ein Insekt zu beschreiben wissen.

Meine Voraussetzungen von beyden Kräften schränken sich demnach auf wenige geringscheinende Bemerkungen ein: das angenehme und unangenehme — das eigentliche Empfindniss — kann nicht weiter erklärt werden; alle Definitionen davon sind identisch; es giebt Gefühle ohne Vorstellungen, aber keine Vorstellungen ohne Gefühl, und kein Gefühl ohne Begehren oder Verabscheuen. Die aus diesen verschiedenen Kraftäusserungen zusammengesetzten Ganzen bekommen den Nahmen von dem Theile, der die Seele am meisten beschäftigt; z. B. wenn wir uns einen geliebten Gegenstand denken, jedoch so, dass unsre Kraft mehr beschäftigt wird von dem Streben, ihn zu besitzen, als von der Betrachtung seiner Eigenschaften, so befinden wir uns im Zustande der Leidenschaft. Haben wir aber von diesem Gegenstande eine Aeusserung der Gegenliebe bekommen, und überlassen uns dem Genusse des Vergnügens, ohne die Vorstellungen zu verfol-

gen,

gen, die ihm zum Grunde liegen, so sind wir im Zustande des Empfindens. Das nützlichste, was man thun kann, um den empfindenden oder leidenschaftlichen Menschen zu characterisiren, ist unstreitig, daſs man die Wirkungsart seiner Kräfte in jenen Zuständen beobachtet, und dazu werden uns die folgenden Untersuchungen Veranlassung genug geben. Phantasie nenne ich bloſs das Vermögen, gehabte Eindrücke und Ideen hervorzuziehn. Das Bewuſstseyn, sie vormals schon gehabt zu haben, ist in diesem nicht mit begriffen, sondern erfordert einen besondern Actus der Seele, die Erinnerung. Phantasie und Erinnerung setzen das Gedächtniſs voraus, das Vermögen, sinnliche Eindrücke und Ideen aufzubewahren, welches gröſstentheils nur mechanisch zu wirken scheint. Von ihnen unterscheide ich das Dichtungsvermögen, vermittelst welches die Seele aus dem Stoffe der Phantasie neue Ganzen bildet. Diese Eintheilung, die jeder andern vorhergehen muſs, gründet sich auf die Verschiedenheit der Principe, die zu jeder von diesen verschiednen Thätigkeiten erfordert werden. *) Man

 kann

*) Diese Unterscheidung derer zum Aufbehalten, Hervorziehn, Erinnern, und Dichten erforderlichen Kräfte entfernt sich zwar von der gewöhnlichen Methode, beruht aber ganz auf der Natur der Sache. Bey den meisten ist der Gebrauch der Wörter Gedächtniſs, Erin-

kann nun jede von diesen Kräften wieder theilen in Rücksicht auf den Stoff, den sie behandeln; man kann ein besonderes Wort festsetzen für die Hervorziehung sinnlicher Eindrücke und Bilder, ein andres für Ideen des Verstandes und der Vernunft, ein andres für Gefühle und Empfindnisse. Die Erneuerung von diesen allen beruht indessen auf demselben Princip, welches ich im allgemeinen Phantasie nenne. Das Dichtungsvermögen kann man ebenfalls betrachten in Rücksicht auf die Sinnlichkeit, in Rücksicht auf den Verstand, und in Rücksicht auf beyde zuzugleich; und kann ihm in Beziehung auf diese verschiedenen Stoffe verschiedene Nahmen geben. Wenn ich dessen unerachtet es immer mit demselben Nahmen benenne, so geschieht es wegen der Einartigkeit der Thätigkeiten, die zu Behandlung derselben erfordert werden.

Ich

Erinnerung, Phantasie, Einbildungskraft völlig auf Willkühr gegründet. Sie trennen Thätigkeiten, die aus demselben Prinzipe hervorgehn, und schmelzen welche zusammen, die sich auf ganz verschiedene gründen. So z. B. nennen viele das Dichtungsvermögen die Einbildungskraft oder Phantasie im höhern Sinne, da doch zum Dichten ein ganz andres Prinzip gehört, als zum eigentlichen Einbilden. Mit eben dem Rechte könnte man die Verstandesideen, die aus der Sinnlichkeit gebildet sind, Empfindungen im höhern Sinne nennen.

Ich gehe nun zur Sache selbst über. Vielleicht hätte ich mir meine Rechtfertigung erspaaren können; denn ich habe ja nur Bemerkungen, keine Theorien angekündigt.

Dritter Versuch.

Wir wollen den Anfang mit der einfachsten Erscheinung machen, die durch den Zusammenhang der Empfindung und Phantasie erzeugt wird. Sie ist an sich sehr gemein; allein ihre Folgen sind nichts desto weniger überaus wichtig, und die Ursachen davon biethen sich dem Forscher nicht beym ersten Blicke dar. Jeder Mensch muss die Erfahrung gemacht haben, dass ihm im Zustande der Empfindung und Leidenschaft die sinnlichen Bilder der Phantasie ungemein schnell und lebhaft erschienen; allein, eben die Alltäglichkeit dieses Phänomens verhindert die meisten, darüber nachzudenken. Wir wollen dem Grunde desselben durch eine genauere Beobachtung des empfindenden und einbildenden Menschen nachspüren; vielleicht treffen wir die Stellen, wo beyde Räder in einander greifen, und sich zur Bewegung bestimmen.

Eine überaus leichte und einfache Erklärungsart liegt uns vor Augen. Vielleicht vermag keine Kraft unserer Seele uns unmittelbar

durch ſich ſelbſt zum Vergnügen oder zum Schmerz zu rühren, als die Sinnen; vielleicht kommt den übrigen allen dieſe Fähigkeit nur in ſo weit zu, als ſie die ſinnlichen Vorſtellungen und Gefühle an ſich ziehn, und mit ſich verbinden. Wenn es ſo iſt, ſo haben wir den Schlüſſel zu unſerm Räthſel. Die ſinnlichen Rührungen ſelbſt, die einzigen originalen Empfindniſſe müſſen natürlich mit den ſinnlichen Bildern und Eindrücken der Phantaſie am genaueſten zuſammenhängen; Sinnlichkeit und Phantaſie wirken gleichſam Hand in Hand; ohne die Beyhülfe der Phantaſie kann uns kein Sinnesorgan einen vollſtändigen Eindruck liefern; mithin wird mit Erregung der Sinnlichkeit die Phantaſie zugleich ins Spiel geſetzt, und bloſs nach den Geſetzen der Aſſociation ergiebt es ſich, daſs der Seele, wenn ſie ſinnlich empfindet, ſinnliche Phantaſiebilder erſcheinen. Bey denen Empfindniſſen, die aus dem Stoffe anderer Kräfte entſtehn, iſt die Erklärung wenigſtens eben ſo leicht. Dieſe können kein Vergnügen, keinen Schmerz wirken, als dadurch, daſs ſie ſinnliche Eindrücke der Phantaſie hervorrufen. Indem wir alſo eine intellectuelle Empfindniſs ſetzen, ſetzen wir die Erweckung von ſinnlichen Vorſtellungen der Phantaſie damit ſelbſt, und wir werden nur noch einige Bemerkungen nöthig haben, um die beſondere Lebhaftigkeit der Phantaſiebilder im Zuſtande des Empfindens zu erklären. Allein, ſo

ſo bequem es auch wäre, mit der Annahme dieſer Meinung ſich den kürzeſten Weg zur Auflöſung unſerer Frage zu öffnen, ſo wollen wir ſie doch vorher etwas genauer prüfen: geſetzt auch, wir würden durch das Reſultat unſrer Unterſuchung genöthigt, einen etwas weitern und ſchwierigern Weg einzuſchlagen. Haben denn wirklich bloſs die Sinnen die unmittelbare eigenthümliche Kraft, Vergnügen oder Miſsvergnügen in uns zu erregen? Bedürfen alle andere Kräfte derer von ihren Eindrücken zurückgebliebenen Spuren, um uns angenehme oder unangenehme Gefühle zu bereiten?*) Die Vertheidiger dieſes Syſtems ſtützen ſich gemeiniglich auf eine analogiſche Parallele, die ſie zwiſchen dem Denken und dem Empfinden ziehn. Von aller Erkenntniſs entblöſst, ſagen ſie, kaum ſeiner ſelbſt bewuſst, erſcheint der Menſch auf der Welt. Seine erſten Vorwürfe

*) Herr Hungar hat neueſtens dieſes Syſtem vielleicht mit aller Stärke vorgetragen, deren es fähig iſt, und ich glaube keinem der vorhergehenden Vertheidiger deſſelben Unrecht zu thun, wenn ich beſonders auf ihn Rückſicht nehme, zumal da er es wirklich von vielen neuen Seiten vorgeſtellt hat. (In des Hrn. Prof. Cäſar Denkwürdd. 1r Jahrg. 3. 4. St. 2. Jahrg. 1. B.)

ſind Erſcheinungen der Sinnlichkeit, und ſein ganzes Geſchäft iſt, dieſe aus ihrer Verworrenheit und Dunkelheit immer mehr zur Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu erheben. Nach und nach entwickelt ſich ſeine Selbſtthätigkeit, er erweitert die engen Gränzen ſeiner Erkenntniſs, deren einzige Quelle die Sinnlichkeit war, und ſchafft ſich durch ſeine eigne Kraft neue Gegenſtände der Unterhaltung für ſeinen Geiſt: Allein, wiewohl wir dieſen ihre Abſtammung aus der Sinnlichkeit nicht anſehn, wiewohl ſie unendlich weit über unſre Erfahrung erhaben zu ſein ſcheinen, ſo ſind ſie doch, genauer beſehn, weiter nichts, als Zuſammenſetzungen aus ſinnlichen Empfindungen, und die Art, ſie zu behandeln, iſt keine andre, als die, welche er bey den Gegenſtänden der Sinnlichkeit anwendet. Eben ſo iſt es nun bey den Empfindniſſen. Die erſten Empfindniſſe, die der Menſch erfährt, ſind die, welche die Sinne, und beſonders das thieriſche Gefühl in ihm erzeugt. Dieſe allein wirken unmittelbar durch ſich. Allein, nachdem die Sinnlichkeit lange Zeit die einzige Quelle des Vergnügens und Schmerzes für ihn geweſen war,

ſo

ſo verbinden ſich die von ihr zurückgebliebenen Spuren mit den Wirkungen ſeiner übrigen Kräfte. Durch dieſe Verbindungen und Miſchungen ſcheinen zwar ganz neue Gattungen von Empfindniſſen zu entſtehen; allein, ſie alle, ſelbſt die, welche die Sinnlichkeit am meiſten verleugnen wollen, ſind nur verfeinerte oder verallgemeinerte ſinnliche Empfindniſſe. So wie alſo der denkende Menſch, indem er von den einzelnen ſinnlichen Empfindungen das verſchiedene ſondert, das gemeinſame ſammelt und verbindet, ſo ſcheidet der empfindende Menſch bey den unmittelbaren ſinnlichen Gefühlen die heterogenen Theile von den homogenen, und macht ſie hierdurch zur Vereinigung mit den Wirkungen andrer Kräfte geſchickt. Jener bildet ſich auf dieſe Art ſeine allgemeinen Ideen, dieſer ſeine verfeinerten, verallgemeinerten Empfindniſſe. *) Wir wollen die Wahrheit dieſer in der That blendenden Parallele kürzlich prüfen. Wenn wir

*) Dieſe Parallele hat Hr. Hungar gezogen in der angef. Abh. im 3. Qu. des erſten Jahrg. der Denkwürdd. S. 497. u. f. verglichen S 495 u. 501. zu Anf. der 3. Betr.

wir das ganze Feld unſrer ſinnlichen Erfahrung überſchauen, ſo finden wir, daſs die Sinnen ſelbſt uns eine Menge einzelner Eindrücke und Vorſtellungen lieferten; allein, wir finden auch, daſs dieſen Eindrücken, dieſen Vorſtellungen alle Ordnung, alle Gleichmäſsigkeit fehlen würde, wenn nicht vor aller Frfahrung gewiſſe Geſetze in unſerm Weſen lägen, die uns gerade zu dieſer Behandlung der Erſcheinungen der Sinne beſtimmten. Ohne dieſe Geſetze würden wir bey allem Zuſtrömen der äuſsern Vorſtellungen gar keiner Erfahrung fähig ſeyn, man müſste denn eine zwecklos zuſammengeworfene Menge von wandelbaren, ſich immer ungleichen Bildern und Eindrücken mit dieſem Nahmen benennen. Dieſe Geſetze, dieſe Regeln der ſinnlichen Erfahrung können alſo nicht erſt durch die Sinnen erworben werden, indem ſie die Sinne erſt fähig machen, etwas für den Menſchen zu erwerben. Man würde dieſe Meinung für nicht ſo erzwungen halten, wenn man nicht von dem Ausdruck Sinne getäuſcht würde. Verſtünde man darunter, wie man doch in dieſem Falle muſs, nicht ſowohl die organiſchen Glieder, welche die Einwirkungen der äuſsern Dinge aufnehmen, als die Kraft der Seele ſelbſt, durch welche ſie aus den Einwirkungen derſelben Vorſtellungen und Gefühle bildet; ſo würde man ſehn, daſs die Seele ſelbſt bey Bildung der ſinnlichen Vorſtellungen überaus

aus thätig ist, dafs diese Vorstellungen von den absoluten Eigenschaften der Dinge selbst gar nichts enthalten, dafs Materie und Form davon durch die ihr eingepflanzten Gesetze der Empfindung und Vorstellung bestimmt wird, so dafs die äufsern Gegenstände nur die Veranlassung geben, dafs die Seele ihre Wirksamkeit auf eine gewisse in ihrem Wesen gegründete Art ausübe. Wenn unsre Erkenntnifs durch Sinnlichkeit schon nothwendige Gesetze und Regeln voraus setzt, die sie allererst möglich machen, und ihre gewisse Art und Weise bestimmen; so mufs dieses noch weit mehr bey derjenigen Erkenntnifs der Fall seyn, die wir durch unsern Verstand und unsre Vernunft erwerben. Beyde Kräfte würden uns mehr verwirren als leiten, wenn sie nicht ursprünglich nach gewissen nothwendigen Prinzipien wirkten, nach Prinzipien, die unser Urtheil über die Gegenstände, welche die Erfahrung darbiethet, über ihre extensive Quantität, ihre Eigenschaffren und Kräfte, ihre Beziehungen gegen einander in Rücksicht auf Inhärenz und Subsistenz, Causalität und Dependenz, wirksame oder leidentliche Gemeinschaft, ihre innere und äufsere Möglichkeit und die Bedingungen ihres Daseyns bestimmen. Diese reinen Verstandsbegriffe können wir schlechterdings nicht durch die Erfahrung überkommen, durch keine Sinnen erwerben, sondern die ersten bewufsten Thätigkeiten unsrer Natur setzen sie schon

ſchon voraus. Bey dem Säuglinge ſchon kann der aufmerkſame Beobachter genau unterſcheiden, was der Seele von auſsen zukam, und was ſie durch ſich und aus ſich wirkte. Jene Verſtandsbegriffe aber muſs man nicht mit den allgemeinen Begriffen verwechſeln; jedoch werden auch dieſe nicht bloſs durch Erfahrung erworben, ſondern jene müſſen da ſeyn, damit wir dieſe bilden können. Allem dieſem zufolge iſt es offenbar, daſs die Parallele, die man zwiſchen dem denkenden und empfindenden Menſchen zum Vortheil der uns vorliegenden Theorie zieht, nur blenden, nie überzeugen kann. Wir wollen nun der Hauptſache näher rücken. Die ſinnlichen Empfindniſſe, wir nehmen es unterdeſſen an, ſind wirklich die einzigen originellen, alle übrigen beſtehn aus erweckten Spuren derſelben. Vor allen Dingen wollen wir aber fragen: Was können wir bey Spuren ſinnlicher Empfindniſſe denken? Wir müſſen hier unterſcheiden Empfindniſſe, die von gewiſſen ſinnlichen Bildern und Vorſtellungen, und Empfindniſſe, die von keinen erregt wurden. Bey jenen können die Spuren nichts anders ſeyn, als die entweder in der Seele, oder in den Organen des Körpers, oder in beyden zugleich liegenden Urſachen, die die Seele fähig machen, das Bild, die Vorſtellung, die ſie vormals hatte, wieder zuſammenzuſetzen, in eben der Beziehung zu betrachten, unter welcher ſie uns ange-

angenehm oder unangenehm rührte, und alſo dieſes Vergnügen oder dieſen Schmerz zu erneuern; bey dieſen, welche durch eine unmittelbare Veränderung des Körpers entſtanden, können wir uns unter zurückgebliebenen Spuren nichts denken, als eine allgemeine Idee, welche die Seele von den verſchiedenen einzelnen Rührungen behielt, und die in den Organen des Körpers durch dieſelben bewirkte Fertigkeit, ſie zu wiederholen; durch dieſe beyden Beſtimmungen wird dann die Seele fähig gemacht, vermittelſt einer Rückwirkung auf die Organe ein ähnliches Gefühl nachzuahmen, als ihr die Einwirkung äuſserer Dinge verurſachte. Wenn man alſo ſagt: unſre edlern höhern Empfindniſſe beſtehn aus zurückgebliebenen Spuren ſinnlicher Gefühle, ſo heiſst dieſes ſo viel: wenn unſre Seele dieſe oder jene nicht ſinnliche Kraft äuſsert, ſo erinnert ſie ſich entweder einer oder mehrerer ſinnlicher Vorſtellungen, die ſie vormals zum Vergnügen oder zum Schmerze beſtimmt hatten, und erneuert dieſes Gefühl; oder in dem andern Falle, ſie erinnert ſich einer, von mehrern einzelnen nicht von bewuſsten Bildern oder Vorſtellungen erregten Gefühlen zurückgebliebenen allgemeinen Idee, wirkt dieſer gemäſs auf die Organe, durch welche jenes Gefühl bereitet ward, und ahmt es durch ihre eigene Kraft, ſo viel es möglich iſt, nach; ſie ſcheidet das in Beziehung auf ihre Vorſtellung

lung fremdartige ab; behält aber das einartige und verbindet dieses mit ihr auf das innigste. Nachdem sie dieses Geschäft eine Zeitlang selbst ausgeübt hat, so wird die Association am Ende mechanisch; ja, die verschiedenen Theile schmelzen so in einander, dass ein Drittes erscheint, welches der oberflächliche Beobachter für eine ganz neue Gattung zu nehmen, verführt wird. Man kann nicht leugnen, dass diese Geschichte der Entstehung unsrer edlern Empfindnisse das Werk eines ungemeinen Scharfsinds ist; die Erfahrung sogar scheint sie nicht wenig zu bestätigen; denn wir können nicht leugnen, dass bey vielen unserer Vergnügungen und Leiden, die ganz ausser Verbindung mit den Sinnen zu seyn scheinen, Erinnerungen sinnlicher Gefühle mit im Spiele sind. Allein, diese Erfahrung hat auch noch niemand geleugnet, Die Frage ist vielmehr: ob bey diesen Empfindnissen alles auf die Rechnung der Sinnlichkeit geschrieben werden muss, ob nicht die andern Kräfte für sich, ohne alle Vereinigung mit ihr fähig sind, Vergnügen und Schmerz zu erregen. Wenn jedes geistige Empfindniss nichts anders ist, als ein erneuertes, modificirtes, sinnliches Gefühl, so muss doch schlechterdings eine Ursache angegeben werden, warum die Seele bey gewissen Aeusserungen ihrer andern Kräfte gewisse Spuren der Sinnlichkeit aufweckt, und das aus ihnen resultirende Gefühl jenen beygesellt, oder warum

um in andern Fällen, wo die Seele nicht nach ihrer Willkühr thätig zu ſeyn ſcheint, bloſs der Mechaniſm dieſe Vermiſchung bewerkſtelligt. Die Angabe dieſer Urſache kann mit deſto mehrerem Rechte gefordert werden, weil es offenbar iſt, daſs in jenen Miſchungen und Verſchmelzungen eine gewiſſe Regel herrſcht, der entweder die Selbſtthätigkeit der Seele oder der Mechaniſm getreu bleibt. *) Die Urſache, welche eine indifferente Kraftäuſserung in eine angenehme oder unangenehme verwandelt, kann nirgends anders, denn in der Stimmung liegen, in welche die Seele durch jene Thätigkeit verſetzt worden war, und dieſe müſſen wir nothwendig ſo annehmen, daſs die Seele ſie entweder fortſetzen oder abbrechen wolle; denn ſonſt könnte nichts die Seele veranlaſſen, bald angenehme, bald unangenehme Gefühle mit ihr zu vereinen. Selbſt die mechaniſche Verbindung derſelben erfordert einen ſolchen Grund. Sobald wir aber anneh-

*) z. B. die Wiſsbegierde, auch von aller Sinnlichkeit entfernt, macht dem Geiſte Vergnügen. Beſteht dieſes Vergnügen bloſs aus Spuren ſinnlicher Gefühle, welche ſich an die Befriedigung der Wiſsbegierde, die an ſich indifferent ſeyn ſoll, angeſchloſsen haben, ſo kann ich mit Recht auf die Beantwortung der Frage dringen: warum ſchloſſen ſich hier angenehme Spuren an, und warum bleibt ſich die Seele in der Verbindung davon immer gleich?

annehmen, daſs jede bewuſste Thätigkeit, oder Beſtimmuug unſers Weſens unmittelbar die Begierde mit ſich führe, ſie entweder zu verlängern, oder abzubrechen; ſo müſſen wir nothwendig leugnen, daſs irgend eine bewuſste Veränderung unſers Weſens völlig indifferent ſeyn könne. Gäb' es völlig indifferente Zuſtände, ſo würde unſer Daſeyn in eine Reihe abgebrochener unzuſammenhängender Perioden zerfallen, und gewaltſame Stöſse von auſsen müſsten uns aus völlig gleichgültigen Zuſtänden in andre fortreiſsen. Allein, damit unſer Leben ein fortflieſsendes zuſammenhängendes Ganze wäre, damit Beſtreben auf Beſtreben uns aus einem Zuſtande in den andern leitete, lieſs die Natur uns keinen völligen Mittelzuſtand zwiſchen Vergnügen und Schmerz. Alle Kräfte unſrer Seele gewähren uns alſo mit ihrem bewuſsten Wirken zugleich ein Empfindniſs, und wiefern ſie nicht alle aus den Kräften der Sinnlichkeit abgeleitet ſind, muſs man dem Menſchen auſser der Fähigkeit, durch die Sinnen angenehm oder unangenehm gerührt zu werden, auch die Empfänglichkeit für reines geiſtiges Vergnügen und Miſsvergnügen zugeſtehen.

Wir ſcheinen uns ſelbſt den Weg abgeſchnitten zu haben, der uns am nächſten zur Auflöſung unſerer Frage führen konnte. Denn

von

von allen Behauptungen, mit denen man die Deduction unſrer geiſtigen Empfindniſſe aus der Sinnlichkeit unterſtützte, blieb uns nichts übrig, als die gemeine Erfahrung, daſs die ſinnlichen Gefühle die allererſten ſind, die den Menſchen auf der Erde in Bewegung ſetzen. Allein dieſe geringfügige Erfahrung hat mehr Einfluſs auf die Behandlung unſrer Materie, als es ſcheint. Dadurch, daſs die ſinnlichen Gefühle die allererſten ſind, die den zum Bewuſstſeyn erwachten Menſchen rühren, bekommen ſie natürlich ein ungemeines Uebergewicht vor allen andern Arten der Empfindniſſe; ſie haben gewiſs den Reiz der Neuheit im allerhöchſten Grade, und es iſt kein Wunder, wenn die Wirkungen deſſelben ſich fortpflanzen, und ſich auch dann noch äuſsern, wenn alle Federn unſrer Natur ins Spiel geſetzt ſind, und uns zu angenehmen oder unangenehmen Rührungen beſtimmen. Doch, die ſinnlichen Gefühle haben noch mehrere Eigenſchaften und Beziehungen, die ſie zu dem herrſchenden Theile in unſerer Seele machen, Jede Vermehrung oder Verminderung unſerer phyſiſchen Vollkommenheit kündigt ſich uns durch angenehme oder unangenehme Gefühle an, ſie ſind die ſtärkſten, und überwältigendeſten, deren wir fähig ſind. Wie wir nun keinen erſterern und heftigeren Trieb haben, als den des Lebens, ſo müſſen auch die ſinnlichen Gefühle, als welche unmittelbar Beziehung auf

 ihn

ihn haben, uns vor allen andern hinreiſsen. Und, wenn dieſes alſo iſt, ſo müſſen die von ihnen zurückgebliebenen Spuren, die lebhafteſte Wirkung erzeugen, wenn ſie von der Phantaſie zu neuem Leben erweckt werden. Alle Menſchen ferner von den ungebildeteſten bis zu den tiefſinnigſten Denkern leben den gröſsern Theil ihres Lebens in der Sinnlichkeit, ihr Geiſt wird weit öfterer mit ſinnlichen Vorſtellungen und ſinnlichen Gefühlen beſchäftigt, als mit bloſs geiſtigen und intellektuellen. Kein Wunder alſo, wenn die Phantaſie fähig iſt, vor allen andern die von ihnen zurückgebliebenen Spuren zu erneuern, wenn dieſe Fähigkeit am Ende zu einer auſserordentlichen Geläufigkeit wird, die beynahe das Werk des Mechaniſmus zu ſeyn ſcheint. Hierzu kommt noch, daſs unſer Geiſt am allerleichteſten mit ſinnlichen Vorſtellungen und Eindrücken beſchäftigt wird; (die unangenehmen ausgeſchloſſen) es iſt, als ob er hier nur die Hälfte der Arbeit zu vollbringen hätte, bey den eigentlich geiſtigen Thätigkeiten hingegen alles thun müſſe.

Konnten wir nun gleich nicht ſo viel beweiſen, daſs ſelbſt unſre geiſtigen Empfindniſſe bloſs aus verfeinerten und verallgemeinerten Spuren der ſinnlichen beſtehen, ſo haben wir doch den Satz unumſtöſslich gewiſs, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen der herrſchende Theil in un-

ſerm

ferm Gedächtniſſe iſt, das heiſst, derjenige, welcher der Anzahl nach den gröſsten Umfang hat, welcher unſerer Seele gleichſam am nächſten liegt, aus welchem ſie am leichteſten und geſchwindeſten Materialien zu ihren Geſchäften ziehen kann, und welcher des höchſten Grades von Lebhaftigkeit fähig iſt. Wir haben alſo nur noch zu beweiſen, daſs die Seele des empfindenden Menſchen ſich in dem Zuſtande der gröſsten Wirkſamkeit befindet, und es wird ſich von ſelbſt ergeben, daſs ihr dann vor allen andern die ſinnlichen Bilder der Phantaſie erſcheinen müſſen.

Vierter Verſuch.

Man pflegt im Allgemeinen als einen charakteriſtiſchen Unterſchied zwiſchen dem denkenden und empfindenden Menſchen anzugeben, daſs jener ſich als thätig, dieſer als leidend anſehe, daſs jener ſich des Uebergangs von einer Idee auf die andre bewuſst ſey, und vermittelſt dieſes Bewuſstſeyns ſeine eigne Thätigkeit fühle, dieſer hingegen ſowohl des Bewuſstſeyns von einem Theile der Empfindung zum andern, als auch des Gefühls ſeiner eignen Thätigkeit ermangle. *) Uns, die wir die Urſachen

*) z. B. Eberhard in der Theorie des Denkens und Empfindens, S. 35-45.

chen des Zusammenhangs der Empfindung und Phantasie aufsuchen, ist es überaus wichtig, den Grad der Wirksamkeit unsers Geistes im Zustande des Empfindens genau zu wissen. Wir wollen also auf die ersten Begriffe zurückgehn. und die vielleicht zu schwankende Beobachtung auf sichre Regeln zurückzuführen suchen.

Wenn wir die Kräfte unsres Wesens nach einem von uns selbst gefaßten Zwecke anwenden, so können wir uns im strengsten Sinne des Wortes selbstthätig nennen; wenn wir hingegen von fremden Kräften aus einer uns unbewußten Ursache zu Vorstellungen, Empfindnissen, Handlungen bestimmt werden, so ist dieses im strengsten Sinne des Wortes ein Leiden,

Alle Wesen und Kräfte dieses Universums sind so innig und fest zusammen geeinigt, daß der mindeste Theil in jedem Augenblicke seines Daseyns von der umliegenden Welt verändert und bestimmt wird, so wie er selbst hinwiederum unaufhörlich in die umliegende Welt wirkt. So gewiß dieser Satz in seiner vollen uneingeschränkten Bedeutung ist, so gewiß ist es auch, ihm zufolge, daß kein Wesen irgend einmahl bloß leide, irgend einmahl bloß selbstthätig sey, daß vielmehr Wirkung und Gegenwirkung sich innig in ihm durchdringen und sein ganzes Daseyn

feyn eine Reihe in einander greifender Momente des Thuns und Leidens ist. Da nun also jeder thätige oder leidentliche Zustand eines Wesens nicht anders angesehen werden kann, als das Resultat seiner eigenen und der zahllosen mit ihm verbundenen Kräfte, als die gleichsam in einem Centrum zusammengedrängte Summe der Wirkungen seiner eignen und fremder Thätigkeiten; so kann man unmöglich mit völliger Genauigkeit angeben, was von diesem zusammengesetzten Ganzen dem Wesen selbst, und was dem Einflusse anderer zuzuschreiben sey. In dieser allgemeinen Naturordnung ist der Mensch nothwendig mit begriffen. Er ist ein Punct, von dem aus Wirkungen in die ganze umliegende Welt übergehn, indem er zugleich von der ganzen umliegenden Welt Einwirkungen erhält; so daſs man die Gränzlinie zwischen seinem Leiden und Thun eben so wenig vollkommen genau ziehen kann, als bey jedem andern Wesen des Universums, und sich mit der Angabe des mehrern oder wenigern befriedigen muſs. Mit Recht können wir also sagen, daſs der Mensch leide; wenn er, ohne selbst die Veranlassung dazu zu geben, ohne es zu wollen, genöthigt wird, sich etwas vorzustellen, ein Vergnügen, einen Schmerz zu empfinden, eine Handlung zu thun, oder zu unterlassen, daſs er hingegen selbstthätig sey, wenn er die Gegenstände seiner Vorstellung und Betrachtung

 selbst

ſelbſt wählt, oder, wenn ſie ihm von ungefähr erſcheinen, ſeine Aufmerkſamkeit abſichtlich auf ſie heftet, wenn er ſich durch Hervorrufung gewiſſer Bilder und Ideen Vergnügen oder Schmerz bereitet, und wenn er ſich, einer ſelbſt gebildeten Vorſtellung zufolge, zu einer Handlung beſtimmt. Der Metaphyſiker mag nun immer erweiſen, daſs auch dieſe Thätigkeiten nothwendige Wirkungen nothwendiger Urſachen ſind, in deren feſtgeſchlungenen Kette der Menſch mit aller ſeiner Kraft auch nicht ein Glied verrücken könne; dieſes thut uns bey unſern Beobachtungen auch nicht den mindeſten Eintrag. Wir nehmen das Weſen des Menſchen, ſo wie jeden Theil des Univerſums als beſtimmt zu einer gewiſſen nothwendigen Art des Wirkens und Leidens an, und ganz in Hinſicht auf dieſe nothwendige Art, auf dieſe in ihm ſelbſt gegründeten Stoffe zu Veränderungen beſtimmen wir, welche Zuſtände ſich mehr aus den Kräften ſeiner eignen Natur entwickelten, und welche mehr durch Einwirkung fremder Weſen und Kräfte hervorgebracht wurden. Unbekümmert um den Urſprung ſeiner Natur und die Bedingungen ihres Daſeyns, ſuchen wir bloſs den Grad von Wirkſamkeit auf, der in einem gewiſſen Zeitpuncte ſeines Daſeyns in ihm herrſcht. Ob nun ſchon der leidende Menſch von dem ſelbſtthätigen dadurch unterſchieden iſt, daſs er unwillkührlich

lich zu gewiſſen Veränderungen fortgeriſſen wird, da dieſer hingegen ſeinem eignen Zwecke folgt; ſo iſt doch auch der leidende überaus thätig, und man muſs ihn nicht betrachten, als ob er ſich bloſs denen auf ihn zudringenden Einwirkungen darbiethe, ſondern er iſt auch hier ſelbſt Schöpfer, wirkt den Geſetzen ſeiner Natur gemäſs jenen Einwirkungen entgegen, und bildet auf dieſe Art Vorſtellungen und Gefühle. Der Menſch in ſeinem leidentlichen Zuſtande iſt alſo nicht ſowohl dem Umfange und Grade der Wirkſamkeit nach von dem ſelbſtthätigen Menſchen verſchieden, ſondern in Rückſicht auf den Urſprung und die Veranlaſſung derſelben. Auch im Zuſtande des Leidens kann man höhere und niedere Grade der Wirkſamkeit unterſcheiden; je mehrere Eindrücke und je ſchneller dieſe auf einander folgen, deſto mehr wird die thätige Kraft des Geiſtes in Bewegung geſetzt; ſo daſs man, ohne eine leere Spitzfindigkeit zu ſagen, behaupten kann: je mehr der Menſch leidet, deſto thätiger iſt er. Und wenn wir nicht das Bewuſstſeyn einer regen Selbſtthätigkeit mit dem Bewuſstſeyn einer ſelbſterregten verwechſeln, ſo müſſen wir zugeben, daſs wir auch in unſern leidentlichen Zuſtänden (wenn nicht das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt unterdrückt iſt,) unſrer Wirſamkeit uns bewuſst ſind.

Dieſes alles dürfte vielleicht manchen zu weit hergeholt und überflüſsig ſcheinen; allein,

 die

die Folge wird es noch deutlicher zeigen, als es jetzt geschehen kann, daſs die Reſultate dieſer Bemerkungen uns bei der Entwickelung unſrer Materie einen guten Dienſt leiſten. So wie wir den Begriff des Leidens in der menſchlichen Natur beſtimmt haben, paſst er völlig auf die ſinnlichen Empfindniſſe; allein, keinesweges kann ich ihn von allen übrigen Gattungen derſelben zugeben. *) Denn es giebt unleugbar zahlloſe Empfindniſſe, die wir abſichtlich erregten, und die wir mit Bewuſstſeyn und zweckmäſsig unterhalten, Empfindniſſe, bey denen wir uns des Uebergangs von Vorſtellung zu Vorſtellung, von Theil zu Theile, und der dabey verwendeten Thätigkeit bewuſst ſind. Dieſes ſcheint mir ſo gemein, ſo in die Augen fallend, daſs ich ungern ein Wort darüber verliere. Man darf nur den Dichter betrachten, wenn er ſich im Zuſtande ſeiner erhöhten Einpfindung und Phantaſie befindet, um ſich zu überzeugen, daſs der empfindende Menſch faſt einer eben ſo groſsen Eigenmächtigkeit fähig iſt als der Denkende; der Dichter erregt ſelbſt Empfindniſſe, er unterhält und lenkt ſie nach einem ſelbſt gefaſsten Plane, er geht von Vor-

*) Herr Hungar hat jenen gewöhnlich im Allgemeinen angegebenen Charakter des empfindenden Menſchen ebenfalls bloſs auf ſeine ſinnlichen Gefühle eingeſchränkt. S. 686. im beſagten Werke.

Vorſtellung zu Vorſtellung mit Bewuſstſeyn über, und fühlt die Anſtrengung ſeines Geiſtes bey dieſem Geſchäfte; ſo der Muſiker und andre Künſtler mehrere. Freylich ſteigt nicht ſelten in ſolchen Fällen die Wirkſamkeit des Geiſtes zu einem ſo hohen Grade, daſs eine Vorſtellung, ein Bild das andre mit einer ſo groſsen Schnellgkeit verfolgt, daſs der empfindende nicht ſelbſt Schöpfer, ſondern das Organ eines begeiſternden Gottes oder Genius zu ſeyn ſcheint; allein man betrügt ſich ſehr, wenn man glaubt, der Geiſt leide hier mehr, als er ſelbſt thätig iſt. In ſolchen Zuſtänden iſt vielmehr die Wirkſamkeit unſers Geiſtes ſo angefeuert, daſs Vorſtellung, Gefühl, Beſtreben, und Vorſtellung ſo raſch und unermeſslich ſchnell auf einander folgen, und wechſeln, daſs zwiſchen den einzelnen Thätigkeiten keine hinlängliche Weile iſt, in der die Seele die Spuren derſelben ſammeln, und ſich ihrer in der Erinnerung bewuſst ſeyn könne. Dieſes iſt nun bey den Gefühlen, die durch den Mechaniſm unſrer Natur erregt werden, lange nicht ſo der Fall, als bey denen, die der Geiſt durch ſeine bewuſste Selbſtthätigkeit ſich bereitet. Was bey jenen die nicht von uns abhängigen Verhältniſſe der äuſsern Dinge zu unſrer Organiſation bewerkſtelligten, das vollendet hier die ideenbildende Kraft der Seele ſelbſt. Wenn auch der erſte Urſprung des Empfindniſſes durch äuſsere

Ver-

Veranlaſſung geſchah, ſo unterhält es doch die Seele durch ihre eigne Wirkſamkeit, durch ihre Selbſtmacht über die Ideen ihres Gedächtniſſes, und die Fruchtbarkeit ihres Dichtungsvermögens: ſie zieht mit unglaublicher Schnelle Reihen von Bildern und Vorſtellungen hervor, und belebt ſie von denen Seiten, wo ſie mit ihrer Glückſeligkeit am meiſten zuſammenhängen, indem ſie jene Seiten im Schatten zurückläſst, die einen widrigen Einfluſs auf ihr Empfindniſs haben könnten; dieſes Geſchäft erfordert unſtreitig einen ſo ſchnellen durchdringenden Blick des Geiſtes, eine ſo raſche Fähigkeit, zuſammenzuſetzen, und zu trennen, zu vergleichen und zu unterſcheiden, zu beleben und zu verdunkeln, daſs ich keinen Zuſtand des Menſchen anzugeben wüſste, der mehr innere Wirkſamkeit in ſich ſchlöſſe, als der des Empfindens.

Es iſt wahr, es giebt bey den ſinnlichen und geiſtigen ſowohl angenehmen als unangenehmen Empfindniſſen gewiſſe Grade, wo unſre Selbſtthätigkeit völlig aufzuhören ſcheint, wo ſich ſogar nicht ſelten das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt mit dem Bewuſstſeyn unſers Wirkens verliert. Hier ſchweigt die Erfahrung für uns; die Vernunft gewährt uns die Ueberzeugung, daſs auch in dieſen Zuſtänden, die einer einſtweiligen Vernichtung ähnlich ſind, unſer Weſen immer fortwirkt, allein über die Art die-

diefes Wirkens können wir nicht das mindefte entfcheiden. Die Erfcheinung, dafs oft im Zuftande einer hochgeftiegenen Empfindung die Bilder der Phantafie entweder gar nicht, oder fehr matt erfcheinen, wird mir in der Folge zu einer genauern Hinficht auf dergleichen Zuftände der menfchlichen Natur Veranlaffung geben.

Fünfter Verfuch.

Wir wollen nun die zeither gemachten Bemerkungen auf die Erfcheinungen anwenden, deren Erläuterung wir uns vorgefetzt haben. Da fich aber zwifchen den finnlichen und geiftigen Empfindniffen ein wefentlicher Unterfchied befindet, fo müffen wir die Anwendung auf jede von diefen Gattungen befonders machen.

Bey den blofs finnlichen Empfindniffen ift die Erklärung des fchnellen und lebhaften Erwachens der finnlichen Bilder überaus leicht, und ich habe zu Anfang des dritten Verfuches bey der Darftellung der Meinung dererjenigen, welche alle Empfindniffe aus der Sinnlichkeit ableiten, vielleicht alles gefagt, was dazu nöthig. Sinnlichkeit und Phantafie — fo drückt' ich, unfähig eine paffendere Redensart zu finden, mich aus — wirken allezeit Hand in Hand.

Die

Die Momente der Wirklichkeit ſchwinden unaufhaltſam hin, die Phantaſie nimmt ſie ſorgſam auf, befaſst ſie in einer gewiſſen Ordnung, und macht es dadurch möglich, daſs wir durch das ſucceſſive Rückblicken auf die einzelnen verſchwundenen Theile, das Bild, die Vorſtellung des Ganzen haben können. Nicht nur bey den Vorſtellungen iſt dieſes der Fall, ſondern auch bey den Gefühlen. Jedes Beſtandtheil eines Gefühles läſst irgend etwas in unſerm Bewuſstſeyn zurück, und die Phantaſie bildet aus dieſen zurückgelaſſenen Spuren die Vorſtellung des Gefühls ſelbſt. Die Organen der ſinnlichen Erkenntniſs, und die des ſinnlichen Gefühls ſtehen alſo in dem nächſten Verhältniſſe gegen die Phantaſie der Sinnlichkeit, können keinen bewuſsten Eindruck auf uns machen, den nicht die Phantaſie wenigſtens auf einen Augenblick aufnähme. Wenn nun der Geiſt des Menſchen bey ſeinen ſinnlichen Gefühlen ſelbſt, unerachtet des ſcheinbaren Leidens, zur eigenen Wirkſamkeit geſtimmt iſt; wenn die Natur deſſelben es mit ſich bringt, daſs er in ſeinen Thätigkeiten ſtetig iſt, niemals ohne Grund aus einer Art des Wirkens in eine andre überſpringt; ſo iſt es ganz natürlich, daſs ſinnliche Gefühle ſinnliche Bilder hervorziehn; und wenn es bey der Aſſoziation der Gefühle eben ſo iſt, wie bey jener der Gedanken, daſs ähnliches ſich zu ähnlichem geſellt, ſo iſt es leicht zu begreifen, daſs der

Menſch,

Menſch, welcher zu einer gewiſſen Gattung ſinnlicher Empfindniſſe geſtimmt iſt, lauter ſinnliche Bilder hervorzieht, die daſſelbe Gefühl erregen können, Wenn es gleich ein überaus ſchweres Problem iſt; ſo kann man die Beobachtung doch nicht leugnen, daſs Gefühl ein Prinzip der Aſſoziation von Vorſtellungen iſt. So wie der menſchliche Geiſt, bey der Hervorziehung ſeiner Ideen zum Bedürfniſſe des Denkens, eine gewiſſe Vorahndung der Beſchaffenheit der zu erweckenden Ideen hat, ſo hat er bey Aſſoziation der Vorſtellungen zu Erhöhung eines Empfindniſſes ein gewiſſes Vorgefühl der Art der Rührung, die eine Vorſtellung erregen kann. War das Gefühl von vorhergehenden ſinnlichen Vorſtellungen erregt worden, ſo iſt der Fall derſelbe, nur daſs dann auch die Aehnlichkeit der hervorzurufenden Vorſtellung mit der herrſchenden ein Prinzip der Aſſoziation iſt. In vielen Fällen dieſer Art handelt die Seele wirklich willkührlich, allein in vielen ſcheint ſie auch ganz dem Mechaniſm folgen zu müſſen. Oft vermehrt die Erſcheinung ſinnlicher Bilder, im Zuſtande des Vergnügens und des Schmerzes, unſre Leiden; hienge es von uns ab, wir riefen ſie nicht hervor, oder unterdrückten ſie gewaltſam, wenn ſie erſchienen; allein wir können uns ihrer Zudringclihkeit nicht erwehren. Dieſe Stetigkeit unſrer Natur ſelbſt in ihren unangenehmen Vorſtel-

ſtellungen und Gefühlen hat oft einen unverkennbaren Einfluſs auf unſre Glückſeligkeit; wir werden dadurch auf die Urſachen unſeres Leidens weit aufmerkſamer gemacht, und können ſeinen Folgen deſto beſſer vorbeugen, Die Bilder unerträglicher Menſchen, die Bilder unſrer Feinde verfolgen uns mit einer unbegreiflichen Anhänglichkeit; wir wünſchten ihrer gern los zu ſeyn, allein, ſie erſcheinen uns allaugenblicklich mit einer Lebhaftigkeit, die der Wirklichkeit nahe kommt; Gegenſtände, die uns Grauen und Ekel im hohen Grade erregt hatten, umſchweben unſre Phantaſie eine lange Zeit, ohne daſs wir ſie unterdrücken können, und erſcheinen uns bey der entfernteſten Veranlaſſung ſo ſchnell und ſo lebhaft, als ob ein feindſeliger Dämon ſie hergezaubert hätte. Sehr oft kann man doch auch behaupten, daſs die Seele bei der Erweckung von Bildern dieſer Art ein geheimes, ihr kaum ſelbſt bewuſstes Intereſſe hat. Um dieſes deutlicher zu machen; muſs ich eine Bemerkung voraus ſchicken, die man, wenn auch ſchon gemacht, doch nicht genug angewendet hat. Jede Vorſtellung führt ein Beſtreben mit ſich; der Wille aber hat unſre innere Thätigkeit ſo an der Hand, wirkt ſo unmittelbar auf ſie, daſs die Thätigkeit oft ſchon vor ſich geht, ehe wir uns der Vorſtellung, die ſie erregte, in der Erinnerung bewuſst worden ſind, wodurch es denn geſchieht, daſs die das

Be-

Beſtreben erregende Vorſtellung verſchwindet, und wir die Urſachen der Thätigkeit errathen müſſen. Die Phantaſieanſchauung eines Menſchen, den wir haſſen, führt in der That ein angenehmes Gefühl mit ſich. Sie iſt allezeit mit einem Grade von Rachbegierde verbunden, die uns gewiſs mehr angenehm als unangenehm iſt, wenn nicht das Bewuſstſezn einer gänzlichen Ohnmacht ſie als unwirkſam und nichtig vorſtellt, welches doch die Phantaſie faſt nie zuläſst. An einem Menſchen, den wir wirklich haſſen, ſind wir geneigt, alles ſchlecht und tadelnswerth zu finden; indem wir alſo auch die Züge ſeiner ſchlechten Seele in ſeinem Geſichte zu entdecken glauben, ſo genieſsen wir durch die Anſchauung davon ein ſchmeichelhaftes Selbſtgefühl; mit jedem neuen Zuge von Bosheit und Niedrigkeit, den wir an ihm entdecken, fühlen wir uns als Beſitzer des entgegengeſetzten Zugs von Tugend, und das Bewuſstſeyn unſrer Thätigkeitwährend der Beobachtung und Vergleichung erhebt auch hier unſer Vergnügen zu einem noch höhern Grade. Ich darf nicht übergehn, daſs, indem wir unter dieſen Rückſichten uns ſeine Perſon lebhafter vorſtellen, und ſeine Phyſiognomie deutlicher anſchauen, wir unſre Rachbegierde dadurch weiden, und gleichſam an dem Bilde das ausüben, was wir der wirklichenPerſon zudenken. Auf dieſe Art kann alſo die Seele ſelbſt von einem,

oft nur geahndeten, Intereſſe angetrieben werden, das Bild einer gehaſsten Perſon hervorzuziehn. Eben ſo iſt es bey Bildern gräſslicher, ekelhafter Gegenſtände. Dieſe ſcheinen ſehr oft ganz wider den Willen der Seele zu erwachen. Allein, oft iſt dieſes auch nur eine Täuſchung. Die Seele wollte allerdings in dieſem Augenblicke dieſe Geſtalt ſehen; ſie ahndete das Vergnügen vorher, welches ihr die lebhafte Vorſtellung und Bemerkung von dem Regelloſen und Widernatürlichen an dem Gegenſtande verurſachen würde, oder ſie hatte ein geheimes Verlangen, das Angenehme der Sympathie zu empfinden, oder ihre Eigenliebe machte ſie begierig, ihre Vorzüge vor dem Gegenſtande durch Vergleichung mit ihm zu fühlen, oder ſie kitzelte ſich im Voraus Geſtalten, die andre in Ohnmacht verſetzen können, mit Gleichmüthigkeit anzuſchauen. Dieſe dunklen Vorahndungen erregten das Beſtreben der Seele, die Geſtalt zu ſehn, der vorwitzige Wille eilte fort, ehe ſie ſich das Gefühl des Ekels und Grauens vergegenwärtigen konnte, welches die Erſcheinung des Gegenſtandes wirken würde, die Geſtalt ſtand da, und der Menſch ward von allen den widernatürlichen Empfindniſſen überfallen, die ſie begleiten. Wenn auch dieſe Erklärung nicht bey allen Fällen anwendbar iſt, ſo wird doch der aufmerkſame Beobachter ihre Wahrheit bey vielen nicht verkennen.

Allein,

Allein auch die geiſtigſten Empfindniſſe erwecken die Bilder der Sinnlichkeit durch die Phantaſie. Das wichtigſte und auffallendſte Beyſpiel iſt die ſinnliche Sprache der Menſchen in den Zeitpuncten ihrer hochgeſtiegenen Empfindung. Was für ein Intereſſe mag wohl unſern Geiſt zu dieſer Wirkungsart bewegen; oder, wenn ſie bloſs das Werk des Mechaniſm iſt, welches ſind die Federn, die ihn ins Spiel ſetzen? Wenn der menſchliche Geiſt im Zuſtande hochgeſtiegener Empfindung höchſtthätig iſt, ſo wird jede Vorſtellung eine Menge anderer mit ihr verbundener hervorziehn, und wenn jedes, ſelbſt das geiſtigſte Empfindniſs mit ſinnlichen Vorſtellungen vermiſcht iſt, wenn die ſinnlichen Vorſtellungen der herrſchende Theil in unſerm Gedächtniſſe iſt; ſo ergiebt es ſich von ſelbſt, daſs er am erſten Beziehungen zwiſchen geiſtigen Vorſtellungen und ſinnlichen Bildern entdeckt. Dieſes wäre der mechaniſche Theil der Urſachen; allein, es giebt noch andre, welche mehr der Seele ſelbſt überlaſſen zu ſeyn ſcheinen. Unſer Geiſt hat urſprünglich die Fähigkeit und den Trieb zu vergleichen, Aehnlichkeiten und Unterſchiede zu bemerken. Dieſer Trieb iſt eine der erſten Federn, die ihn in Bewegung ſetzen. Selbſt kein Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, keine ſinnliche Gewahrnehmung läſst ſich denken, wenn jene Fähigkeit nicht zum Grunde liegt. So wie es ihm nun über-

 haupt

haupt angenehm ist, diesem Triebe genug zu thun, so sucht er am allerliebsten Aehnlichkeiten an Dingen ganz verschiedener Natur auf, und sobald sich seine Thätigkeiten in zwey Gattungen sondern lassen, in sinnliche und geistige, ist ihm nichts angenehmer, als Aehnlichkeiten zwischen diesen beyden Arten zu entdecken. Sinnliche Anschauung ist ferner die leichteste Beschäftigung für ihn, und der abgezogenste Gedanke sogar wird ihm faslicher, wenn er in ein sinnliches Bild eingekleidet ist. Kein Wunder also, dass der Mensch, wenn er in den Regionen der Vernunft Geschäfte hat, sich aller Augenblicke wieder in das Feld der Sinnlichkeit hinüberspielen will, oder doch wenigstens auf der Gränze von beyden zu bleiben sucht. Dieses Bedürfniss tritt nun in vollem Masse ein, wenn die Empfindsamkeit des Menschen erhitzt ist, und vermehrt sich mit jedem Grade, um den diese zunimmt. Auf den lebhaft empfindenden Menschen drängen sich Schaaren von Gedanken und Vorstellungen zu. Fast jede von diesen hat in der Sinnlichkeit ein ähnliches Bild, und der Blick des Empfindenden weiss es mit einer unbegreiflichen Schnelligkeit zu finden. Indem derselbe nun abwechselnd auf den Gedanken und auf das Bild gerichtet ist, so verdoppeln sich zwar im Grunde seine Thätigkeiten; allein, sie sind weniger mühsam, und verschmelzen weit leichter mit den Wallungen des Gefühls.

fühls. Das Intereſſe der Seele bey der Verſinnlichung ihrer Vorſtellungen im Zuſtande lebhafter Empfindungen verändert ſich aber, je nachdem dieſe entweder angenehm oder unangenehm ſind, und bey beyden wird es wieder durch den beſondern Character des Vergnügens oder Miſsvergnügens modifizirt. Auch verſinnlicht die Seele nicht bloſs bey heftigen Empfindniſſen, ſondern ſelbſt die ſanfteſten Gefühle drücken ſich gern durch ſinnliche Bilder aus. Ich würde mich zu weit verlieren, wenn ich mich auf alle unterſcheidbare Abſtufungen der Empfindniſſe einlaſſen wollte, um zu zeigen, wie ſich bey jeder faſt das Intereſſe des Geiſtes in der Verſinnlichung und Anſchaulichmachung modifizirt. Bald freut ſich die Seele ihres dichteriſchen Vermögens und ahndet in ihren Zuſammenſetzungen eine anziehende Schönheit; bald will ſie die Liebe zu einem Weſen in ihrem vollen Umfange befaſſen, ſie drängt alle Dinge zuſammen, die ſie liebt, raubt gleichſam dieſen die Neigung, die ihnen gehört, und weiht ſie dem vor allen geliebten Weſen; auch ohne Zeugen, ohne Theilnehmer glaubt ſie ſich ſelbſt dieſe Befriedigung, dem geliebten Gegenſtande dieſes Opfer ſchuldig; ſie erwirbt zugleich durch dieſe Thätigkeiten eine Reihe von Unterhaltungen mit ihm, welche die Reize der Neuheit und Mannigfaltigkeit mit den Gefühlen einer geiſtigen Geſchlechtsluſt vereinigen; und indem ſie

 ihn

ihn mit so vielen Bildern und Vorstellungen vergesellschaftet, vergegenwärtigt sie sich ihn immer mehr, scheint ihn inniger mit sich zu vereinen, zu einem Theile ihres Selbst zu machen, und ahndet so die Genüsse vorher, nach denen sie dürstet; bald ist die Seele wirklich unvermögend, ihre Entzückungen zu schildern, sie ergreift die Bilder, die ihr am nächsten sind, und, wenn auch diese ihren Zustand nicht mahlen können, so zeigen sie doch, daſs er nicht gemahlt werden kann. Bey den unangenehmen Empfindnissen liegt es uns bald daran, unsern Zustand lebhaft zu schildern, und so treibt das Interesse der Wahrheit die Seele zur Versinnlichung an; denn ohne diese ist die Lebhaftigkeit unmöglich; bald wollen wir unser unterdrücktes Kraftgefühl erheben, und erwecken sinnliche Bilder, die es besonders zu erregen pflegen; bald wollen wir uns etwas von den traurigen Gegenständen entfernen, und theilen, indem wir die sinnlichen Bilder in Beziehung auf sie betrachten, unsre Aufmerksamkeit, oder erheben das Gefühl unsrer Thätigkeit wenigstens auf Augenblicke über jenes der Traurigkeit; bald liegt es uns selbst daran, die Gröſse unsers Unglücks zu betrachten, wir schmücken das Gemählde davon mit den lebhaftesten Farben, und, indem wir uns bewuſst sind, es nicht verdient zu haben, so empfinden wir gleichsam mit uns selbst Sympathie. Alle diese Triebfedern

wer-

werden nun noch wirksamer durch die Begierde, sich mitzutheilen, und die Gemüthsstimmung anderer der unsrigen ähnlich zu machen, deren wohl niemand im Zustande lebhafter Empfindung ermangelt. Der Mensch weiss, was die sinnliche Einkleidung der Gedanken und Begriffe in ihm wirkt, und erwartet also analogisch dasselbe bey seinem Mitmenschen. Und wenn dann der Trieb, seine Empfindungen mitzutheilen, den Geist des Dichters zur Darstellung begeistert, so brauchen wir keinen weitern Aufschluss über die Ursachen des Gebrauchs der sinnlichen Rede in den Werken der Dichtkunst.

Der Hang der Seele, im Zustande der Empfindung zu versinnlichen, schränkt sich nicht bloss darauf ein, geistigere Vorstellungen und Begriffe in sinnliche Bilder zu kleiden, sondern er geht so weit, dass sie selbst die sinnlichen Vorstellungen so viel als möglich zu individualisiren sucht. Wenn Klopstock sagt:

Ihr Aedleren! ach es bewächst
Eure Mahle schon ernstes Moos,
Ach, wie wohl war mir, da ich noch mit euch
Sahe sich röthen den Tag, schimmern die Nacht!

so will er im Ganzen nichts anders sagen, als: Wie glücklich war ich, da ich noch mit euch des Lebens und des Anschau-

ens der ſchönen Natur genoſs! Dieſes iſt ſchon an ſich wenigſtens zur Hälfte ein ſinnlicher Gedanke; allein, er gewinnt noch mehr Leben und Anſchaulichkeit, wenn die Seele, anſtatt den zuſammengeſetzten allgemeinen Begriff des Ganzen vorzutragen, einen einzelnen, beſonders intereſſanten Theil heraushebt. Dieſer muſs freylich ſo beſchaffen ſeyn, daſs er merklich klar genug auf das Ganze hindeutet, deſſen Stelle er vertritt. Dann aber wirkt er auch eben ſo viel, wo nicht noch mehr, als ein gutgewähltes Beyſpiel zur Erläuterung eines Satzes.

Der wirkliche Eindruck eines äuſsern Gegenſtandes, und die Phantaſievorſtellung deſſelben, als Modificationen einer und derſelben Seele, ſind im Grunde bloſs der Lebhaftigkeit, der Mehrheit unterſcheidbarer Merkmale und der Willkührlichkeit nach unterſchieden. Die Gränzen von beyden Gattungen laufen alſo ſehr in einander. Es iſt möglich, daſs ein Phantaſiebild an Lebhaftigkeit der wirklichen Empfindung ſehr nahe komme; es iſt möglich, daſs ein Gegenſtand ſich in ſeinem Phantaſiebilde überaus genau abdrücke, es iſt endlich nicht nur möglich, ſondern es geſchieht wirklich, daſs ein Phantaſiebild uns ohne unſer Wiſſen, ohne unſern Willen erſcheine. Um alſo beyde zu unterſcheiden, muſs die Seele in einem Zuſtande

ſeyn,

ſeyn, wo ſie fähig iſt, den feinen Unterſchied zwiſchen ihnen zu ermeſſen, wo ſie genau angeben kann, was ſich aus ihr ſelbſt entwickelte, und was von auſsen in ſie eindrang. Dieſes muſs aber der Seele in keinem Zuſtande ſchwerer fallen, als in dem, wo ihre eignen Thätigkeiten mit denen in ſie dringenden Thätigkeiten äuſserer Dinge ſo verſchmelzen, wo Wirkung und Gegenwirkung gleichſam in einer ſolchen Gährung ſind, daſs ſie beyde in ihrem Bewuſstſeyn nicht unterſcheiden kann. Ein ſolcher Zuſtand verbreitet allezeit eine gewiſſe Beſtürzung und Bangigkeit über ihr Weſen. Sie kann ihre Veränderungen nicht aus ſich erklären, entweder weil ſie ſich zu ſchnell aus ihr entwickelten, oder weil ſie wirklich von auſsen veranlaſst wurden; und ahndet in einem dunkeln Gefühle den Einfluſs fremder Weſen und Kräfte. Wenn nun alſo in einer ſolchen Stimmung ohne alle uns bewuſste Veranlaſſung und Urſachen, ohne vorhergegangene ähnliche verwandte Vorſtellungen, durch das Spiel verborgner Triebfedern ein Phantaſiebild ſchnell und lebhaft und vollſtändig hervorſpringt, was iſt leichter möglich, was iſt natürlicher, daſs die Seele es für einen wirklichen Gegenſtand hält, oder daſs ſie es für das hält, was es iſt? Gewiſs das erſtere! Wenn man ſich der Begriffe erinnert, die ich von dem Leiden und Thun unſers Weſens vorausgeſchickt habe; ſo kann man in dieſer Schilderung den

 Zuſtand

Zuſtand lebhaft erregter Empfindung nicht verkennen; man muſs es natürlich finden, daſs beſonders in dieſem der menſchliche Geiſt ſo vielen und ſo ſonderbaren Erſcheinungen ausgeſetzt iſt, daſs ſelbſt der freieſte, ſtärkſte Geiſt wenigſtens einer augenblicklichen Täuſchung nicht ausweichen kann. Aus ebendenſelben Grundſätzen wird man es auch ſehr leicht erklären, warum dergleichen Fälle am meiſten in den Perioden ganz ſinnlicher Gefühle vorkommen müſſen.

Es findet ſich aber unter den ſinnlichen Bildern der Phantaſie ſelbſt ſowohl, als unter den Menſchen, in Rückſicht auf dieſelben eine ungemeine Verſchiedenheit. Auf dieſe muſs man bey Erklärung individueller Fälle allezeit Rückſicht nehmen. Ich zeichne folgende Eigenſchaften aus, die man nie aus den Augen laſſen darf:

1) Eine Gattung der Phantaſiebilder iſt zahlreicher, als die andre, und verbreitet ſich alſo in mehrere Aſſociationen, als die andre.

2) Eine Gattung kann leichter erweckt werden, als die andre. Von dieſer werden wir alſo die meiſten Ueberraſchungen erleiden, und mithin auch die meiſten Täuſchungen,

3) Die Bilder und Vorſtellungen einer Art ſind einer gröſsern Klarheit und Lebhaftigkeit fähig, als die einer andern.

4)

4) Die Vorstellungen einer Art haben mehrere Aehnlichkeiten und Beziehungen auf andere Vorstellungen und Begriffe, als die einer andern.

5) Die Bilder einer Art führen Vergnügen und Schmerz unmittelbarer und stärker mit sich, als die einer andern.

6) Die Bilder und Vorstellungen einer Art sind des Sprachausdrucks mehr fähig, als die einer andern:

In Rücksicht auf die Verschiedenheit der Menschen selbst bemerke ich folgende Hauptpuncte.

1) Die schnellere und stärkere Wirksamkeit der Seele überhaupt.

2) Die besondere Anhänglichkeit an eine gewisse Gattung der Bilder und Vorstellungen. Jemehr eine Gattung für einen Menschen Reiz hat, desto öfterer werden ihm ihre Glieder erscheinen, desto mehr wird er sie mit seinen übrigen Ideen verbinden. Allein, je weniger Sinn auch ein Mensch für eine gewisse Gattung hat, je seltener und je matter ihm ihre Bilder zu erscheinen pflegen, desto mehr wird es ihn überraschen und täuschen, wenn einmahl durch Zu-

fall

fall ein ſolches Bild ihm unverhofft und überaus lebhaft erſcheint.

3. Ein Menſch iſt überhaupt lebhafterer und deutlicherer Phantaſiebilder fähig, als ein anderer. Einem Menſchen, der eine matte Phantaſie hat, wied jedes lebhaftere Bild in Erſtaunen ſetzen.

4) Ein Menſch verweilt länger bey denen ihm erſchienenen Bildern, als der andre.

5) Ein Menſch iſt achtſamer auf das Spiel ſeiner Phantaſie, mehr gewohnt, ihre Bilder von den Eindrücken der Wirklichkeit zu unterſcheiden, als der andre.

6) Ein Menſch hat mehr willkürliche Gewalt über die Wirkſamkeit ſeiner Kräfte, als der andre.

7) Ein Menſch hat mehr als der andre den Hang, ſeinen Begriffen und Vorſtellungen Anſchauung unterzulegen.

8) Ein Menſch wird leichter als der andre von Leidenſchaften fortgeriſſen.

Jede von dieſen Rückſichten wird uns über beſondre Erſcheinungen, die der Zuſammen-

hang

hang der Empfindung und Phantaſie an einzelnen Individuen hervorbringt, Aufſchlüſſe geben.

Fragment der Fortſetzung.

Ich habe, dünkt mir, befriedigende Aufſchlüſſe über das Phänomen gegeben: daſs dem lebhaft und ſtark gerührten Menſchen die Bilder der Sinnen und Phantaſie auſserordentlich ſchnell und mit ausgezeichneter Klarheit erſcheinen. Allein die Erfahrung zeigt uns ein dieſem völlig entgegengeſetztes Phänomen, Nämlich: in den Zeitpunkten der ſtärkſten Rührung, in den Augenblicken heftig erregter Leidenſchaft verlaſſen uns zuweilen die ſinnlichen Bilder ganz. Es war mir wirklich nicht um Scherz zu thun, wenn ich in der meinen Verſuchen vorausgeſchickten Ueberſicht des Ganzen ſagte, daſs die Verliebten im Zuſtande ihrer auf das höchſte geſtiegenen Leidenſchaft am wenigſten im Stande wären, ſich die Bildung des Gegenſtandes derſelben vorzuſtellen. *) Meiſter hat dieſe Bemerkung in

*) Im erſten Verſuche. S. 145.

in ſeinem Buche über die Einbildungskraft gemacht*) und Kampe hat in einer Note zu ſeinem Werke über die Erkenntniſs und Empfindungskraft einige Winke zu ihrer Erklärung gegeben, **). Es iſt der Mühe werth dieſer ſonderbaren Erſcheinung etwas genauer nachzuſpüren; vielleicht ergiebt ſie ſich ganz natürlich aus der Wirkungsart der Empfindung, Leidenſchaft und Phantaſie.

So wenig wir auch von der Art und Weiſe, wie ſich Phantaſievorſtellungen in unſerm Geiſte bilden, und wie ſie in demſelben aufbewahrt und wieder hervorgezogen werden, wiſſen; ſo iſt doch ſo viel offenbar: daſs dieſe Bilder nicht als vollendete Ganze in der Phantaſie ruhen, ſondern daſs ſie die Seele jedesmal erſt zuſammenſetzen muſs. Wenn nun die Seele jedes Phantaſiebild ſucceſſiv zuſammenſetzen muſs; ſo iſt es ganz natürlich, daſs ſie zu dieſem Geſchäfte einen gewiſſen Grad von Ruhe braucht, daſs keine auſserordentliche Stöhrnng ſie unterbrechen darf, und daſs es ihr am allerbeſten gelingt, wenn ſie während der Zeit für nichts, als für die Bildung der Phantaſievorſtellung Intereſſe hat.

*) Meiſter über die Einbildungskraft. S. 38.

**) Kampe über die Erkenntniſs und Empfindungskraft S. 114.

hat. Wenn ſich ihr aber dabey allaugenblicklich ganze Schaaren von neuen verwandten Vorſtellungen darbiethen, wovon ihr jede ein angenehmes Gefühl gewährt, welches ſie, vermöge ihrer Natur ausgenieſsen muſs, und welches von zahlloſen Beſtrebungen der Begierde begleitet iſt; ſo folgt es, dünkt mir, von ſelbſt, daſs ihr die Zeichnung, (denn man kann ſich die Seele in dieſem Falle wirklich wie eine Zeichnerin vorſtellen;) entweder gar nicht, oder doch nur höchſt unvollſtändig gelingen muſs. Dieſe Grundſätze wollen wir auf die Lage des Menſchen anwenden, der eben von der Leidenſchaft der Liebe feurig durchdrungen iſt. Er will ſich die Bildung ſeines Gegenſtandes vorſtellen. Der Gedanke an dieſen Gegenſtand führt eine unüberſehbare Menge von Vorſtellungen herbey, wovon jede ihm intereſſant iſt. Um dieſe alle zu beherzigen iſt die klare Anſchauung der Geſichtszüge deſſelben nicht nöthig; und wie wär' es auch möglich, daſs dieſe Anſchauung bey einem ſo wilden Gedränge zahlloſer Ideen feſtgehalten werden könnte. Allein das mächtigſte Hinderniſs iſt die überwiegende Särke der Begierde. Jede Vorſtellung und jedes Bild habe ich imvorhergehenden bewieſen, führt ein Gefühl, und durch dieſes eine Regung von Begierde oder Abſcheu mit ſich; wenn die Begierde oder die Abneigung der überwiegende herrſchende Theil iſt, daſs heiſst, wenn ſie die

Kraft

Kraft des menſchlichen Weſens vorzüglich beſchäftigen, denn ſagen wir, der Menſch befinde ſich im Zuſtande der Leidenſchaft. *) Je höher nun der Grad iſt, zn welchem die Leidenſchaft aufſteigt, je mehr ſie die ganze Kraft des Menſchen einnimmt, deſtoweniger kann der Menſch zu gleicher Zeit fähig ſeyn, das eigentliche Gefühl (Schmerz oder Vergnügen) zu empfinden, oder Anſchauungen und Begriffe zu faſſen und feſtzuhalten. Der Rachbegierige wird in dem Augenblicke, da er nach dem Blute ſeines Beleidigers lechzt, das Schmerzhafte der Beleidigung nicht fühlen. Sein Geiſt lebt ganz in der Begierde, in der Richtung, augenblicklich zum Handeln loszubrechen.

Nun wirkt wohl keine Begierde gewaltiger als jene, den Gegenſtand ſeiner Liebe zu beſitzen, und je höher der Grad der Lebhaftigkeit und Stärke iſt, zu welchem ſie aufſteigt, deſtoweniger iſt die Seele zu gleicher Zeit vermögend, Gefühle zu genieſsen, und Begriffe oder Bilder zuſammenzuſetzen. Wir können hieraus zweyerley folgern: 1) daſs der Zuſtand der ſtärkſten Begierde in dieſer Leidenſchaft nicht

*) Könnte ein menſchlicher Geiſt den andern im Zuſtande heftiger Leidenſchaft beobachten, ſo würde er die Momente des Vorſtellens, Empfindens und Begehrens, ihrer Dauer nach meſſen können.

nicht der angenehmſte ſeyn kann, 2) daſs es faſt unmöglich iſt, daſs der Menſch in demſelben ſich ein klares Bild ſeines geliebten Gegenſtands vergegenwärtigen könne, ſo wie es unmöglich iſt, daſs ein Mahler ein Gemählde endigen kann, wenn ſich ihm in jedem Augenblicke ein andrer Gegenſtand darbiethet, oder man ihn beſtändig zuckt und neckt.

Allein man muſs hierbey noch auf zweyerley Rückſicht nehmen. 1) Die Geſichtsbildungen der Menſchen laſſen ſich nicht alle mit gleicher Leichtigkeit, vermittelſt der Phantaſie hervorrufen. Manche Geſichter faſst man mit einem Male, andre kann man ſehr oft und aufmerkſam betrachtet haben, und ſich dennoch nur mit gewaltſamer Anſtrengung wieder vergegenwärtigen. Dieſes muſs nun natürlich bey den feinern Schönheiten des andern Geſchlechts

ganz vorzüglich der Fall seyn. 2) Viele Menschen sind eigentlich gar keiner Leidenschaft fähig. Von diesen gelten denn obige Bemerkungen gar nicht. *)

(Die Fortsetzung folgt.)

*) Bey der Erklärung dieses Phänomens leuchtet es ein, wie viel darauf ankommt, die verschiednen Momente des Vorstellens, oder Anschauens, Empfindens und Begehrens wohl zu unterscheiden, und nicht alle Seelenmodifikazionen in Vorstellung und Begrif umschmelzen zu wollen. Empfinden (Schmerz oder Vergnügen ist eine ganz andre Veränderung unsers Wesens, als vorstellen, und abermals eine ganz andre begehren oder verabscheuen. (S. meinen zweiten Versuch S. 157. 158.) Darum ist der Mensch, wenn er heftig begehrt, nicht im Stande, sich dem Gefühl zu überlassen, oder deutlich zu denken und klar anzuschauen.

V.

Adumbratio quaestionis: Num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo?

geschrieben 1790. und gegenwärtig, mannigfaltiger Nachfragen wegen, nebst einem Anhange wieder abgedruckt.

Sciscitanti mihi et perquirenti caussas, cur tot ac tanti philosophi in grauissima de natura Dei quaestione tam parum sibi constent, tamque saepe ridicule a se ipsi discrepent, cum multae occurrere aliae, tum haec inprimis magni momenti visa est: quod, quae comprehendi non posse, rei naturam, cognitionisque humanae terminos intuentes, certissime perspicere potuissent, eorundem conditionem ac modum vel ratiocinatione explicare vel imaginibus sensuum illustrare conantur. Talia enim molientes eo ferantur necesse est, vt, aut tollant ipsarum rerum veritatem, desperata comprehensione, nec quidquam, nisi quod percipi possit, assensione et fide dignum existiment, aut, vt, quod saepius etiam fieri solet, notiones deprauent et mutilent, aut stirpitus euellant a). Cuius quidem inconside-

 ran-

a) Quoties in huiusmodi disputationes incido, toties in mentem venit aureum illud dictum Ill. IACOBI: *Auch der gröſste Kopf muſs, wenn er alles schlechterdings*

rantiae cum multa proſtant exempla, tum inprimis huc pertinent iudicia eorum de origine mundi. Primum enim eſſe aliquod Numen perfectiſſimae mentis, cuius decreto haec omnia extiterint, et illud quidem ſingulum, reapſe a mundo diſtinctum, grauiter inuecti in contrariarum opinionum fautores, euincere laborant, at paulo poſt, cum, quomodo illa natura effecerit mundum, diſceptandum eſt, creationem quidem ex nihilo iudicant repugnare rationis noſtrae legibus, atque adeo conſtanter reiiciendam eſſe *), contendunt vero, aut, fuiſſe *aeternam* quandam diuini ſpiritus effuſionem, aut *coepiſſe* aliquando quaſi emanare rerum ſemina e diuina natura, aut paratam fuiſſe ab aeterno materiem mundi, molem rudem atque inertem, deumque, cum ipſi placuiſſet, hanc digeſſiſſe et formaſſe. Quamcumque autem harum rationum ſequan-

dings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und ſonſt nichts gelten laſſen will, auf ungereimte Dinge kommen. — Wer nicht erklären will, was unbegreiflich iſt, ſondern nur die Gränze wiſſen, wo es anfängt, und nur erkennen, daſs es da iſt: von dem glaube ich, daſs er den mehreſten Raum für ächte menſchliche Wahrheit in ſich ausgewinne, (*Ueber die Lehre des Spinoza, n. A. p.* 41.) Quibus paucis verbis continetur optima placitorum Spinozae refutatio.

**) Liceat vero mihi in tota hac quaeſtione dicere tantum de *rebus*, at *perſonis* ita parcere, vt ne nomina quidem eorum proferam.

ſequantur, quisque videt, eos ſecum ipſis pugnare, et diuinae naturae veritatem, quam antea firmiſſimis praeſidiis muniuiſſe videbantur, temerario impetu ſubuertere. Siue enim eam, quam depingunt, diuinae naturae effuſionem aeternam ſtatuant, ſiue a certo quodam temporis puncto repetant, *procreandi* certe ſeſe virtute creatorem ſuum ſpoliare fateantur neceſſe eſt, niſi vocem in ambiguo poſitam huc illuc verſare impudenter audeant; cum autem molem aeternam diuino ſpiritu motam et diſpoſitam eſſe aiunt, opificem mundi et architectum Deum, non creatorem declarant. Nec magis ſibi conſtare dixerim eos, qui, cum eſſe deum, primam et abſolutam mundi cauſſam, argumentando coegerunt, medium plane et indifferens eſſe cenſent, vtrum hoc, vel illo modo creationis notionem fingamus. Hi enim judicio et aſſenſu ſuſpenſo argumentorum pro diuinae naturae veritate vim ipſi labefaciunt, animosque hominum ad perſuaſionem tardos languidosque reddunt *). Hanc

 autem

*) Egregie in his ſibi conſtat CANTIVS, id quod vel aduerſariis eius, ſi quidem ingenui ſint, fatendum eſt. Sicut enim omnino in proponenda et tuenda diuinae naturae notione vbicunque locorum ſibi ſimilis eſt, ita diſerte ait: recto de primordiis mundi iudicio, niti morum religionisque ſanctitatem (e. g. Crit. r. p. 391). In philoſophis, qui eum anteceſſere, neſcio, an praeter CRVSIVM multi ſibi in his ſatis conſtiterint.

autem insignem discrepantiam quisque videt et dedecori esse philosophiae, quae sese vires mentis humanae ad amicissimum consensum componere posse gloriatur, et vero etiam non exiguae humani generis parti admodum perniciosam. Mihi quidem non propositum est, ut omnium disciplinarum opiniones et commenta de modo creationis exponam et recenseam; id modo breviter ostendam, tantum abesse, quo minus notio creationis ex nihilo aduersetur rationis humanae legibus, vt potius, nisi a se ipsa deficere omnemque diuinae naturae vim tollere velit, eam solam constanter sequi debeat *),

Cum autem de modo creationis quaestio oriri non possit, nisi, deum esse, satis firmis argumentis tibi persuasum sit, supersedere iure mihi videor excutiendis et diiudicandis iis. Nec tamen nostrum parui interesse dixerim, quanam argumentatione persuasio nostra nitatur, quin potius exploratum habeo, celeberrimam demonstratio-

*) Quae hac de re disputauit CVDWORTH. in Syst. Intell. T. II, ea, quamuis accurate excogitata sint, neutiquam tamen omni ex parte mihi satisfecere, quod valet etiam de iis, quae dixit REIMAR. in Theol. Nat. pag. 180. Nuperrime de notione procreationis docte et acute scripsit IACOBI in Excursu VII. ad librum; *Briefe über die Lehre des Spinoza,* 398.

ſtrationem, quae a notione *naturae neceſſariae* progreditur, tam incertam eſſe, et quaſi verſatilem, vt et eſſe et non eſſe deum paribus ratiociniorum momentis inde efficere poſſis. Equidem firmam et immobilem diuinae naturae notionem inhaerere poſſe eorum tantum animis exiſtimo, qui ad eam lati ſunt, tum ſenſu purae cuiusdam et ab omni cupiditatum contagione liberae religionis, quae omnium animis inſita eſt, tum conſideratione ſapientiſſimae rerum omnium copulationis et conſpirantis quaſi ad mundi incolumitatem coagmentationis naturae, nec quisquam, niſi qui, modeſte ſepoia ſpe αποδειξεως cuiusdam, oſtentationis profecto magis, quam felicitatis cauſſa, concepta, hisce cogitationibus, quae cuique, vel inſcio et nolenti occurrunt, ad moralem aſſenſionem mouetur, conſtanter tueri dei creatoris notionem poteſt *). De quo quidem nemo profecto ambigeret, nec eſſet, quod vlterius moneremus, niſi tot philoſophi inprimis noſtris temporibus ipſo dei nomine abuterentur **). Ne igitur vel leuiſſima ambiguitatis

 vmbra

*) Argumentum pro veritate divinae naturae, quod vulgo *morale* dicitur, mihi quidem aptiſſime coniungi poſſe videtur cum illo, quod *phyſico theologicum* appellant.

**) Turpem eiusmodi notionum et rerum perturbationem vt viuis coloribus depingerem, in P. I. libri, quo placita Spinozae exponere conſtitui, introduxi philoſophum

vmbra officiat claritati diſputationis, diſerte pronuntiandum eſt, nomen Dei aut omni ſenſu, vi et vſu carere, aut inſignire notionem naturae perfectiſſima mente, voluntate et potentia praeditae, quae ſanctiſſimum conſilium ſecuta mundum exiſtere iuſſerit, eundemque ſapientiſſima cura adminiſtret. Nam mens humana certa de veritate Numinis Diuini perſuaſione non modo propterea eget, quod eius intereſt, aſſequi ratiocinando vim primam, abſolutam et neceſſariam, ad quam praeteritorum et praeſentium ſeriem referre poſſit, ſed multo magis etiam propterea, quod in hoc mundi theatro veluti ſpectatum admiſſa, perculſa et obſtupefacta religionis et cupiditatum perpetuo in animis hominum conflictu, virtutis et vitiorum, ſapientiae et ſtultitiae, felicitatis et miſeriae ſpectaculis temeraria et inconcinna varietate compoſitis, interna neceſ-

ſophum, ſine ſolerti virium finiumque rationis humanae examine, nullis quaeſtionis principiis conſtitutis de natura dei ita diſputantem, vt Atheiſmum, Pantheiſmum et Theiſmum ad vnam eandemque rationem reuocare videatur. Compoſui cum eo alium, aeque vaga et fluctuanti argumentatione Deiſmi dogmatici diſciplinam defendentem, nec mirum eſt, hunc tandem ab illo ſuperari, nam, vt verbis COTTAE apud CICERONEM vtar: *ratio male inſtituta exitum reperire non poteſt.* Miror tot viros doctos mentem et conſilium meum in hoc non cepiſſe. —

necessitate vrgetur et fertur ad explorandum horum omnium summum finem, quem cum non assequatur, nisi talem sibi Dei notionem informet, quam explicaui, patet, hanc solam esse veram, hoc est vsui et captui hominum accommodatam.

Hac Dei definitione stabilita et vindicata, simul effectum est, mundum pendere a prima quadam caussa, et ea quidem in illo condendo sapientissimum consilium secuta. Notio igitur *Dei* continet etiam *procreatoris* notionem, qua in vniversum complectimur naturam, cuius mente, consilio et potentia ratio continetur sufficiens et absoluta, cur mundus extiterit. Quomodo autem haec natura vim suam emiserit, vt haec continuata caussarum caussis nexarum series prodiret, id vlteriorem poscit inuestigationem. In qua quidem instituenda intenti simus necesse est ad id, cuius caussa inprimis notionem diuinae naturae informamus. Facimus autem hoc non curiositate quadam adducti, sed commoti conscientia innatorum officiorum, quorum religionem et inuiolabilem sanctitatem nullo modo explicare et cum felicitatis naturali appetitu conciliare possemus, nisi Deum esse nobis persuasum haberemus. Itaque procreatio mundi ita cogitanda est, vt alienae necessitatis lege et vinculis voluntatem nostram eximamus. Quod si igitur omnibus accurate ponderatis apparuerit, istam rem, quamuis

uis vera ſit, concipi tamen a nobis et explicari neutiquam poſſe, ſategiſſe nobis videbimur, ſi inſcientiae noſtrae neceſſitatem, ipſam rei naturam ſecuti, demonſtrauerimus, omnesque remouerimus errores, quibus explicare conantes impediuntur. Opus autem eſt in hac quaeſtione praecipue accurata expoſitione ſingularum notionum.

Et primum quidem notandum eſt, firmiterque tenendum, vocabulum *mundi* in hac quaeſtione ſignificare *omnem rerum vniuerſitatem, totum omnibus numeris ita abſolutum, vt maioris ambitus aliquod, quo contineatur, cogitari non poſſit.* Haec autem notio nec ſenſibus, nec fingendi ſolertiae, nec iudicandi facultati debetur, ſed ſoli rationi, quae cum natura feratur ad ea, quae ſunt in quocunque genere ſumma et abſoluta, (vt nimirum veluti oram vltimi contingat, in qua poſſit inſiſtere,) eorum perceptiones, ex ſuo ipſius ingenio materiem promens, informat. Eſt igitur haec notio libera a ſenſuum contagione, propria rationi humanae, omnibus hominibus, pari cuique veritate et neceſſitate communis.

Hic autem complexus rerum in ſummam abſolutionem, quem mundi vocabulo inſignimus, ſpectari debet, vt ſeries cauſſarum et effectorum retrorſum finita et terminata, at continuanda in omnem temporis futuri immenſitatem.

Cum

Cum eam retrorſum finitam et terminatam dico, eo ipſo annuo, eam repeti debere a cauſſa quadam ſumma. Et in hoc conſtanter perſeuerandum eſt; nam, ſi ſingularum rerum vnamquamque ad ſufficientem aliquam rationem referendam eſſe, vniuerſum autem earum omnium complexum a nulla prima cauſſa pendere iudicaremus; argumentatio noſtra non modo omni fundamento careret. ſed ſe ipſam adeo impugnaret et tolleret. Sic igitur notio mundi, cum notione ſummae et abſolutae cauſſae arctiſſime cohaeret. Vt autem eam talem eſſe putemus, quae, perfectiſſimae mentis liberum conſilium ſecuta, mundum exiſtere iuſſerit, non rationis purae argumentatione, ſed conſcientia innatae religionis, bonique et iuſti aeternarum legum efficitur.

Ipſam autem *cauſſae ſummae* notionem eodem modo gigni patet: quo condi vidimus mundi notionem. Ratio ſcilicet noſtra, ſicut in quocunque genere fertur natura ad prima et abſoluta, ita, cum innata lege iubeatur quodcunque effectum ad rationem ſufficientem referre, non poteſt non horum omnium vniuerſam ſeriem a prima quadam et ſumma cauſſa repetere. Eſt igitur notio *ſummae cauſſae* libera a ſenſuum contagione, propria rationi humanae, omnibus hominibus, pari cuique veritate et neceſſitate, communis.

Iam

Iam quaeritur, an ſolam rationem ſecuti efficere poſſimus, iſtam ſummam cauſſam cogitandam eſſe a mundo ſeiunctam. Mihi quidem ita videtur. Nimirum ſi cauſſa prima et abſoluta re ipſa cohaereret cum mundo, ſicut quotidiana experientia videmus, cauſſis annexa eſſe effecta et ſucceſſione temporis legitima, et materiei etiam contagione, illi cum his eadem indoles, conditio et gignendi lex communis eſſet. Hoc autem ſumto, ſequeretur, illam ipſam pendere ab alia cauſſa, neque adeo eſſe abſolutam et primam. Quod ſi igitur tecum ipſe conſentire velis, primae cauſſae notio ita tibi eſt concipienda, vt nullam ei ſtatuas contagionem eſſe cum ſerie effectuum, nec temporis conſecutione, nec materiei vlla concretione.

Talem autem cauſſam cum inane nomen eſſe facile exiſtimari poſſit, declarandum eſt, quae ſit in vniuerſum notionis *cauſſae* origo, quae vis et indoles.

Iam ſi notiones, quae fieri non potuiſſet, vt extiterint ſingularum rerum externarum perceptione, vel plurium contentione, recte repetuntur ab ipſa mentis natiua indole; notio neceſſitatis rationis ſufficientis et ſingularum rerum, quae exſiſtunt, et vniuerſi earum complexus, quem mundum vocamus, profecta ab experientia neutiquam exiſtimari poteſt, quin potius

ipſius

ipfius rationis naturali et infita vi informata videtur. Principium autem hoc, quod dicitur rationis fufficientis, in *intellectu omni fenfus commercio foluto* redit ad eam praeceptionem : *rei cuiusque per fe fortuitae neceffitatis legem et conditionem alia natura ita contineri, vt hac pofita etiam illam effe neceffario fequatur.* Cum autem hac innata iudicandi norma vtimur in rebus fub fenfus cadentibus, fumma quidem praeceptionis neutiquam afficitur, adiungitur autem *notio temporis*, ad quam referenda, hoc eft, qua complectenda, defcribenda et metienda funt, quaecunque etiam in mundo adfpectabili fiant. Atque fic effamur: *quodcunque exfiftat in mundo, eius ortum pendere ab alia re, vt, cum haec antea effecta fuerit, illam continuo fequi neceffe fit.* Per fe autem patet, vfum huius praeceptionis finibus experientiae terminari, fique de re aliqua extra eas fita ratio fufficiens declaranda fit, fieri hoc debere, ifta formula *temporis lege foluta.* Itaque de mundi etiam ortu, diuina vi effecto, fimpliciter pronuntiandum eft: *eius neceffitatis legem et conditionem effe in fapienti diuinae naturae confilio, vt hoc pofito, illum effe, neceffario fequatur.* Omnem hoc loco temporis notionem ineptam effe, luculentius etiam apparet, cum cogitamus, tempus ipfum, quomodocunque illud informemus, pertinere ad mundum procreatum, ita ut mundi ortu contineatur etiam ortus temporis. Principatum autem temporis quisque concedet explicari non poffe formula,

quae

quae iam contineat in ſe notionem temporis. Hoc enim ſi tibi largireris, tempus poneres, antequam exſiſteret, atque adeo aliquid ſimul eſſe et non eſſe ſtatueres.

Quodſi mundi principatum ſine omni ſucceſſione temporis cogitare debemus, ſtatuendum nobis eſt, eum ab ortu ſingularum rerum in mundo procreato *omni ex parte* diuerſum eſſe. E quo ſponte ſequitur, eam rationem, qua in mundo adſpectabili res ſingulae, parata materie, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non poſſe. Cum igitur in mundo procreato nihil exſiſtere poſſit, niſi materies quaedam fuerit parata, ita vt, quaecunque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex ſe ipſa depromat, aut aliunde comparet materiem formandae et gignendae rei aptam, ita vt vera etiam ſit contagio cauſſae efficientis ad rem effectam; omnia alia, quaecunque tandem etiam ſint, cadant neceſſe eſt in ortum huius rerum vniuerſitatis. Neque enim in mundo procreato aliquid nunc recens procreatur, ſed vires tantum explicantur, formaeque mutantur.

His omnibus igitur contentis patet:

I. mirifice falli eos, qui mundum ita ortum eſſe dicunt, vt prima rerum ſemina emanauerint e diuina natura. Hi enim ortum vniuerſitatis rerum

rerum ex rerum ſingularum, quae in mundo procreato cernuntur, gignendi ratione adumbrari poſſe putant. Quod molientes neceſſe eſt ipſam vim naturae diuinae circumſcribere tempore, atque adeo reuera tollere. Redit enim tum diuina natura ad ſeriem cauſſarum et effectuum, opusque eſt alio deo, a quo huius neceſſitas repetatur.

II. aeque turpiter labi qui Deum, vt procrearet mundum, parata ab aeterno materie vſum eſſe ſtatuunt. Hi enim primo, reuera omnem procreationem tollunt. Nam is, cui forma tantum rerum debetur, non eſt procreator, ſed opifex tantum et aedificator. Deinde aut molem rudem, omni indole certa et vi carentem accipiunt, qualis vereor, vt cogitari poſſit, aut vt vllus eius ſit ad procreandum vſus, aut illam aeternis quibusdam viribus praeditam informant, atque adeo Deum ipſum neceſſitatis alienae et externae lege vinciunt.

III, eos, qui aeternam procreationem ſtatuunt, notiones iungere, quarum altera alteram tollit, et diuinae naturae notionem diſſoluere et delere.

IIII. eos in hac quaeſtione ſapientiſſime verſari qui mundum procreatum eſſe ex nihilo iudicant. Hi enim α) egregie ſibi conſtant, nec,

vt ceteri omnes, explicare conantes procreationis modum, ipſam procreatoris Dei notionem, a qua profecti erant in argumentando, tollunt, β) principio rationis ſufficientis apte vtuntur. Solvunt enim illud omni temporis lege; cuius nec ad moralem aſſenſionem vllus eſſe poteſt vſus, niſi in ſingulis effectis mundi procreati deſcribendis et metiendis. γ) modum creationis omnis rerum vniuerſitatis tantum abeſt, quo minus adumbrent, ſecuti rationem, qua res ſingulae in procreato mundo exſiſtunt, vt potius ſua formula pronuntient: procreationem totius mundi a modo exſiſtendi ſingularum rerum poſt procreationem plane diuerſam eſſe, in quo acquieſcere humana curioſitas debet. δ) Salua et integra manet, ſi hac formula vtamur, libertas arbitrii, atque adeo ipſa virtus, cuius cauſſa praecipue veritate naturae diuinae indigemus.

Ad horum igitur partes etiam nos accedamus, nec falſae philoſophiae lenociniis decipi nos patiamur. Freno quaſi inhibito, compeſcamus rationem noſtram ad temerariam negandi, quae concipi non poſſunt, licentiam facillime pronam, notioneque abſolutae procreationis exiſtimemus ab ipſo Deo ita eſſe terminatam cognitionem noſtram, vt altioris cuiusdam ſapientiae, acrioris et felicioris naturae ſcrutationis praeſenſionem et deſiderium concipi et nutriri a nobis velle.

Ich

Ich würde die gegenwärtige kleine Schrift nicht in diese Sammlung eingerückt haben, wenn sie nicht wahrscheinlich auf Veranlassung einiger überaus günstiger Recensionen, vielfältig verlangt worden wäre, und ich nicht überdieſs mehreren Freunden der Philosophie dadurch eine kleine Probe in die Hände zu liefern gedächte, wie vielleicht Ideen der kritischen Philosophie in einer nicht ganz unlateinischen Sprache vorgetragen werden können. Den Gegenstand derselben habe ich bereits in meinen Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion mit mehrerer Schärfe und Ausführlichkeit behandelt.

Es war gewiſs ein Wort zu seiner Zeit, obwohl von einem unbedeutenden Manne gesprochen, wenn ich im Eingange des Programmes über die der Philosophie weder würdige noch ihr vortheilhafte Inkonsequenz so vieler Weltweisen eiferte, welche die richtige Bestimmung des Begrifs der Schöpfung für etwas in Beziehung auf die wesentlichen Wahrheiten der Religion sehr gleichgültiges halten, und die Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts einerseits für unmöglich durch blose Vernunft, anderseits aber auch für ganz entbehrlich in der natürlichen Theologie halten. Und nicht Affektation weder von Orthodoxie noch von Paradoxie, sondern Liebe zur Wahrheit bewog mich, den Satz mit

einiger Evidenz durchzuführen, dafs der Begrif der Schöpfung aus Nichts derjenige Begrif von Schöpfung fey, auf welchem die fich felbft nur verftehende und konfequente Vernunft gelangen müffe, und dafs er der einzige fey, der fie in Beziehung auf Gottheit, und moralifche Beftimmung befriedigen könne. Es mufste mich aus natürlichen Urfachen befremden, dafs Herr Platner bey Gelegenheit der Behandlung deffelben Gegenftandes in feinen Aphorifmen mich auf folgende Weife vorführt: „Wer nicht wüfste, dafs Kant die Wirklichkeit Gottes und alle Eigenfchaften deffelben für unerweislich erklärt, der möchte vielleicht feinem Syftem von diefer Seite einen höhern Grad von Rechtgläubigkeit zufchreiben, weil in demfelben auf die Schöpferkraft Gottes fehr ernftlich gedrungen wird. Allein, man mufs nicht vergeffen, dafs das fubjectiver Weife und mit Ablehnung aller theoretifchen Gründe nur alfo angenommen, oder poftulirt wird; f. Heydenreichs Ph. d. n. Rel. „ In der That würde ich diefe Art der Anziehung übler empfunden haben, wenn nicht der Herr D. durch feine ganze Betrachtung über diefen Gegenftand Grund gegeben hätte, zu vermuthen, dafs er den wahren Sinn der Meynung, welche er beftreitet, noch nicht in dem Maafe erreicht habe, um mit Nachdruck und Erfolg darüber zu urtheilen. Meynt übrigens der Herr D. unter

Recht-

Rechtgläubigkeit, vernünftige, mit sich selbst übereinstimmende, konsequente Gläubigkeit; so gestehe ich, daſs mein ganzes philosophisches Studium den Gewinn einer solchen Gläubigkeit zum Zwecke hat. Mit einer Rechtgläubigkeit in andern Sinn habe ich eben so wenig Beruf in der Philosophie Staat zu machen, als über sie auf eine kleinliche Weise zu spotten.

Glaube, nicht objektive Gewiſsheit, ist nach den Prinzipien der kritischen Philosophie die Ueberzeugung: daſs der höchste Grund des Daseyns dieses Systems vereinigter moralischer und physischer Vermögen, welches wir Welt nennen, in einem nothwendigen aller realesten Wesen liege, und daſs dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. Indem wir zu diesem Glauben bestimmt werden, erfahren wir keinesweges, die Art und Weise, nicht das Wie des Gegründetseyns der Welt in der Gottheit, sondern nur das Prinzip der Nothwendigkeit, einen Gott vorauszusetzen, ohne dessen Möglichkeit zu begreifen.

Gäbe es einen apodiktischen objektiven Beweiſs für das Daseyn Gottes, so müſsten wir durch ihn in den Stand gesetzt seyn, zu begreifen, wie Gott den Grund des Daseyns der Welt enthalte, und wie durch Aeusserung seiner

Kraft die Welt entſtanden ſey. Dann würden wir auch eine Erklärung der Schöpfung geben können, durch welche die Art und Weiſe derſelben eingeſehen würde.

Der moraliſche Glaubensgrund für das Daſeyn Gottes kann nur in ſofern unerſchütterlich feſtſtehen, als alle objektive Erkenntniſs in Beziehung auf Gott, ſein Daſeyn, Weſen, Verhältniſs zur Welt unmöglich iſt, da er mit gänzlicher Verzichtleiſtung auf dieſe ſeine Wahrheiten begründet, ſo kann ſich aus ihm kein Begrif der Schöpfung ergeben, durch welchen die Art und Weiſe der Schöpfung begriffen würde; allerdings aber ein ſolcher, der dieſen unbegreiflichen Gegenſtand in ſeiner Unbegreiflichkeit darſtelle, das vollſtändig und beſtimmt in ſich faſſe, was in der ganzen Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes, als des Schöpfers, Hauptmoment iſt, und alle Vorſtellungsarten aus ſeinen Gränzen ausſchlieſse, welche ſich mit der Natur der Sache nicht vertragen. Wer alſo in Gemäſsheit des moraliſchen Glaubensgrundes den Begrif der Schöpfung beſtimmt, thut nichs anders, als, daſs er, ſeine Ueberzeugung, daſs der letzte alleinige Grund des Daſeyns der Welt in der Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, liege, in einer beſtimmten, von jeder verfälſchenden Vorſtellungsart freyen Formel ausdrückt.

Nur

Nur derjenige kann eine folche Formel für gleichgültig halten, der entweder gar nicht bemerkt, dafs jede falfche Erklärung der Schöpfung für die Grundwahrheit aller Religion, ich meyne die vom Dafeyn Gottes gefährlich ist, oder Leichtfinn genug befitzt, um diefs für unwichtig zu halten.

Dafs Gott die Welt hervorgebracht habe, liegt fchon im Begriffe Gottes; wie diefs gefchehen fey, ift für uns unbegreiflich; allein diefe Unbegreiflichkeit ift für uns begreiflich; fie mufs anerkannt und zugleich beftimmt werden, wie Gott die Welt nicht gefchaffen habe. Und diefs war der eigentliche Zweck des vorgedruckten Programms, mein Problem, aus der Natur der Vernunft zu beweifen, dafs der wohlverftandene Begrif einer Schöpfung aus Nichts, d. h. einer ganz unmittelbaren Schöpfung derjenige fey, zu welchem unfere Vernunft, wenn fie den allein wahren Gründen für das Dafeyn Gottes folgt, unausbleiblich gelangen mufs, dafs er alfo ihr Vermögen nicht überfteige, fondern als eine nothwendige *a priori* beftimmte Vorftellung aus demfelben hervorgehe.

Wenn Herr Platner, felbft noch in der dritten Ausgabe feiner Aphorifmen (1 Th.) S. 51. fagt: „es fey gewifs dafs die fich felbft

überlassene Vernunft auf den Gedanken einer Schöpfung aus Nichts nicht kommen konnte; und Mosheim habe unwidersprechlich dargethan, dass diese Lehre eine Eigenheit des christlichen Systems sey:" so wünschte ich wohl, von ihm zu wissen: 1) in wiefern er leugnen könne, dass diejenigen Grundsätze, nach welchen ich besonders in meinen Betrachtungen die Idee der Schöpfung aus Nichts aus der Natur der Vernunft abgeleitet habe, Grundsätze der sich selbst überlassenen, das heisst doch wohl, ohne fremde Beyhülfe gesetzmässig wirkenden Vernunft sind; 2) wie er erweisen wolle, dass der reine Begrif einer Schöpfung aus Nichts sich durchgängig in den heiligen Büchern der Christen finde? 3) in welchem Sinne er die sich selbst überlassene Vernunft, der bey Bildung des christlichen Systems thätig gewesenen Vernunft, entgegen setze??

Da ich übrigens meine Ideen über diesen Gegenstand seit der Herausgabe meiner Betrachtungen, wo dieses Programm weiter ausgeführt worden, nicht geändert; so habe ich gegenwärtig nichts hinzuzufügen.

VI.

VI.

Miſcellaneen.

I.

Ueber den Begrif der Philosophie.

Wenn auch die von mir im J. 1793. herausgegebene Encyclopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters mehrere erhebliche Fehler hat, unter denen die Unverhältnissmäßigkeit in der Ausführung der einzelnen Theile vielleicht am meisten in die Augen fällt; so ist sie doch nichts weniger, als ein Werk der Eilfertigkeit, und der Vorwurf derselben, aus dem Munde eines Recensenten, *) der, nach seiner Kritik zu urtheilen, selbst nur zu sehr geeilt hatte, musste mir eine nicht ungerechte Empfindlichkeit verursachen. Aller Einsicht der mannigfaltigen Fehler meiner Arbeit ungeachtet, hatte ich doch das Bewusstseyn, seit einer ziemlichen Reyhe von Jahren an

*) In der allgemeinen Litteraturzeitung Nro. 355. v. Jahr 1793.

an der Ausbildung der darinnen enthaltenen Sätze gearbeitet zu haben, welches um ſo angelegentlicher geſchehen war, da ich mich ihrer als Prolegomenen zu akademiſchen Vorleſungen über das ganze Syſtem der Philoſophie und die Logik und Metaphyſik bediente.

Der Vorwurf der Uebereilung aus dem Munde dieſes Recenſenten betraf zuförderſt und vorzüglich die von mir an die Spitze meiner Skiagraphie der philoſophiſchen Diſciplinen geſtellte Definition der Wiſſenſchaft; eine Definition, welche mich die gröſste Anſtrengung von Denkkraft gekoſtet hatte, deren ich fähig bin, und welche, wenn ſie auch ohne alles Verdienſt wäre, doch gewiſs das Gepräg desjenigen Fleiſſes trägt, mit dem ſie gebildet worden. Nur in dieſer Hinſicht kann ich mir, meiner ſonſtigen entſchiedenen Abneigung gegen kritiſche Fehden unerachtet, eine kurze Beantwortung der Antwort jenes Rec. auf meine Antikritik nicht verſagen.

Die von mir in meiner Encyclopädie zu liefernde Skiagraphie der philoſophiſchen Diſciplinen ſollte die geſammte Philoſophie, die Philoſophie der Prinzipien ſowohl, als die empiriſche, die kritiſche ſowohl, als die dogmatiſche, die reine ſowohl als die angewandte befaſſen, und mit einer auch für Anfänger, denen das

Buch

Buch vorzüglich beſtimmt war, faſslichen Evidenz darſtellen. Ich bedurfte alſo einer Erklärung der Philoſophie, welche, ohne zu weit zu ſeyn, doch weit genug für alle Theile der Philoſophie wäre. Hätte ich blos eine Erklärung der Philoſophie der Prinzipien, der reinen Philoſophie gebraucht, ſo konnte ich ſie aus den Schriften Kants und einiger ſeiner Anhänger, ohne mich ſelbſt zu bemühen, übernehmen. Allein ich ſuchte eine Erklärung, welche eben ſowohl paſste auf reine Logik, als auf empiriſche Seelenlehre, eben ſowohl auf Theorie des Erkenntnifsvermögens, als auf Theorie des Gefühlvermögens, eben ſowohl auf Methaphyſik, als auf Theorie der ſchönen Kunſt, kurz eine nicht einſeitige ſondern allſeitige Erklärung.

Nichts wäre mir leichter geweſen, als die Modedefinition unſrer Zeiten nachzubeten: Die Philoſophie iſt die Vernunftwiſſenſchaft aus Begriffen, oder die ſcharfſinnigen Erklärungen Reinholds zu übernehmen: Die Wiſſenſchaft des im bloſsen Vorſtellungsvermögen beſtimmten, die Wiſſenſchaft des unveränderlichen Zuſammenhangs der Dinge. Allein auf keinen Fall täuſchte ich mich, wenn mir dieſe Erklärungen zu eng ſchienen, um alle Theile der Philoſophie zu beſaſſen. Oder zeige mir doch ein Vertheidiger dieſer Definitionen, wie die empi--

empirische Psychologie ein wesentlicher Theil der Philosophie, als Vernunftwissenschaft aus Begriffen, die Theorie des Gefühls ein wesentlicher Theil der Philosophie, als der Wissenschaft des im blosen Vorstellungsvermögen Bestimmten sey?

Das Problem einer Erklärung der Philosophie ist in der Rücksicht einzig in seiner Art, dass mit ihr eine Wissenschaft erklärt werden soll, von welcher man nicht weiss, ob sie da ist, nur soviel weiss, dass die menschliche Vernunft sie fordert, und für möglich hält. Die Erklärung der Philosophie ist Erklärung eines Ideales. Ich gieng also bey meiner Untersuchung über den Begrif der Wissenschaft davon aus, zuförderst den Gegenstand und den Grund dieses Ideales zu fassen; diess geschah im zweyten Kap. des 1. Th. (Methode den Begrif der Philosophie zu finden;) einem Kapitel, welches der Rec. anführen musste, wenn es darauf ankam, dem Publikum eine richtige Darstellung meiner Definition zu geben, dessen Inhalt er aber, leichtsinniger oder unredlicher Weise, gar nicht berührt.

Mein Ideengang war dieser:

Bey aller Verschiedenheit der Meynungen über das Wesen der Philosophie kann doch unmöglich bezweifelt

felt werden, dafs der Zweck aller Philosophie kein zufälliger, sondern ein in der Vernunft selbst gegründeter, der Menschheit nothwendiger Zweck ist. Wenn dem wirklich also, und es für solchen Zweck nur ein Mittel der Erreichung in bestimmten Erkenntnissen giebt, so mufs man das Wesen der Philosophie, selbst vor ihrem wirklichen Daseyn, so bestimmt fassen können, dafs man im Stande sey entscheidend zu sagen: es gebe entweder gar keine Philosophie, oder sie müsse schlechterdings jenes Wesen besitzen.

Wenn der Mensch den ganzen Umfang aller möglichen durch wissenschaftliche Erkenntnisse zu erreichenden wesentlichen Zwecke seiner Natur übersieht, so mufs sich ihm, als das wichtigste und angelegentlichste Problem ankündigen: die höchste Bestimmung seiner Natur auf eine seine Vernunft vollkommen befriedigende Weise zu begreifen, und die letzten Gründe aller Erkenntnis und Wahrheit für den Menschen zu erforschen. Dieses Problem wird durch die Vernunft selbst gegeben, und ist demnach sowohl nothwendig als allgemein gültig,

Wenn

Wenn diejenigen Vermögen des Menſchen, vermittelſt welcher er die Idee des Syſtems ſeiner ſämmtllichen Zwecke faſſen, feſthalten, und verfolgen kann, diejenigen, durch welche er im Stande iſt, über die erſten Gründe jener Idee, die Möglichkeit, und Nothwendigkeit ihrer Realiſirung Erforſchungen anzuſtellen, keine urſprünglichen, weſentlichen, nothwendigen, ſich gleich bleibenden Regeln und Prinzipien ihrer Wirkſamkeit beſäſsen, ſo lieſse ſich gar keine Befriedigung des Menſchen, in Hinſicht auf jenes Problem denken.

Vollkommne Befriedigung des Menſchen in Beziehung auf das angegebene Problem iſt nur dann möglich, wenn diejenigen Vermögen deſſelben, vermittelſt welcher er die Idee des Syſtems ſeiner ſämmtlichen Zwecke faſſen, feſthalten, und verfolgen kann, diejenigen, durch welche er im Stande iſt über die erſten Gründe jener Idee, die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer Realiſirung Erforſchungen anzuſtellen, urſprüngliche, weſentliche, nothwendige ſich gleich bleibende Regeln und Prinzipien ihrer Wirkſamkeit beſitzen.

Ohne

Ohne irgend eine vorgefaſste Meynung über das Grundweſen des Menſchen, die ſogenannte Körperlichkeit oder ſogenannte Geiſtigkeit deſſelben zu hegen, ohne ſich auf irgend eine Hypotheſe des Materialiſm, Spiritualiſm oder Dualiſm zu ſtützen, zeichnet jeder, welcher einer ſchärfern Reflexion über ſich ſelbſt fähig iſt, in dem ſo ſehr zuſammengeſetzten Ganzen ſeiner Menſchennatur gewiſſe Vermögen aus, deren Geſetzgebungen ſich in einem und demſelben Bewuſstſeyn vereinigen, und deren Wirkſamkeit nach dieſen Geſetzgebungen einer und derſelben Spontaneität untergeordnet iſt.

Man nennt dieſe Vermögen die geiſtigen Vermögen des Menſchen, im Gegenſatze andrer, deren Geſetzgebung auſer unſerm Bewuſstſeyn liegt, nnd deren geſetzmäſige Wirkſamkeit unſrer Spontaneität nicht unmittelbar untergeordnet iſt, d. i. der körperlichen Vermögen. Nur dürfen wir mit jenem Ausdrucke des Geiſtigen keine eingebildete Erkenntnis des Weſens der Seele an ſich verknüpfen, wenn der Begrif nicht blos chimäriſch werden ſoll.

Der Inbegrif der geiſtigen Vermögen macht das eigentliche Weſen des Menſchen aus; und, wenn man den Begrif derſelben auf die eben beſtimmte Weiſe faſst, ſo kann man jenen Inbegrif eben ſowohl ohne Nachtheil der Wahrheit Seele nennen, als den Inbegrif der zweckmäſig verknüpften phyſiſchen Vermögen des Menſchen Körper.

Drey Hauptvermögen ſind es, auf welche die angegebenen Merkmale vollkommen paſſen: das Vorſtellungsvermögen, das Begehrungsvermögen, das Gefühlvermögen. Dieſe Vermögen haben jedes ſeine urſprüngliche Geſetzgebung, die Geſetzgebungen aller vereinigen ſich in einem und demſelben Bewuſstſeyn, und ihre Wirkſamkeit nach denſelben iſt einer und derſelben Spontaneität untergeordnet. Dieſe iſt enthalten in der praktiſchen Vernunft.

Die Idee des Endzweckes der menſchlichen Natur wird beſtimmt, durch die in der Vernunft enthaltene Geſetzgebung für das Begehrungsvermögen, und den Zuſammenhang des der Vernunft untergeordneten Begehrungsvermögens mit dem Gefühlvermögen.

Der

Der höchste Zweck der menschlichen Natur wird in dem Begriffe der Harmonie der Tugend und Glückseligkeit ausgedrückt.

Befriedigender Aufschluss über seine Bestimmung ist für den Menschen nur dann möglich, wenn er sich mit Nothwendigkeit ergiebt aus der ursprünglichen Gesetzgebung des Vorstellungsvermögens und dem Verhältnisse derselben zur Gesetzgebung des Begehrungs-und Gefühlvermögens.

Wenn sich ein Aufschluss über die Bestimmung des Menschen mit Nothwendigkeit aus der ursprünglichen Gesetzgebung des Vorstellungsvermögens und dem Verhätnisse derselben zur Gesetzgebung des Begehrungsvermögens und Gefühlvermögens ergiebt, so ist es, um jenen Aufschluss gründlich und bestimmt darzustellen zuvörderst nöthig, diese Hauptvermögen der menschlichen Natur nach ihren ursprünglichen und wesentlichen Gesetzgebungen zu erforschen.

So ergiebt sich das Problem einer Wissenschaft, deren Geschäft im Allgemei-

meinen darinn beſtünde, die Natur des Vorſtellungsvermögens, des Begehrungsvermögens, und des Gefühlvermögens, nach ihren urſprünglichen Geſetzgebungen und dadurch beſtimmten Verhältniſſen ſo darzuſtellen, daſs dadurch die wahre Beſtimmung des Menſchen vollkommen begriffen würde.

Dieſem Ideengang zu folge ſtellte ich meine Definition der Philoſophie auf:

Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur, wiefern ihre Vermögen durch urſprüngliche innerhalb eines und deſſelben Bewuſstſeyns enthaltene Geſetzgebungen beſtimmt ſind, und die Wirkſamkeit und der Endzweck jener Vermögen durch dieſes Bewuſstſeyn ihrer urſprünglichen Geſetzgebungen allein, mit Nothwendigkeit begriffen wird.

Eine Erklärung der Philoſophie kann in der That nicht leicht ſeyn, und die meinige iſt unter allen am wenigſten der Leichtigkeit fähig, weil ſie das ganz Eigenthümliche aller philoſophiſchen Erkenntniſſe angiebt, und auf alle Theile der Wiſſenſchaft gleich anwendbar iſt.

Im

Im Vortrage pflege ich sie durch folgende Formeln zu erläutern:

Die Philosophie ist der systematische Inbegrif der in unserm Bewusstseyn enthaltenen Gründe der uns wesentlichen und nothwendigen Formen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens, und der daraus folgenden nothwendigen Gegenstände des Vorstellens, Begehrens und Fühlens.

Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche die ursprünglichen Gesetze, nach denen der vorstellende, begehrende und fühlende Mensch wirkt, aus dem Bewusstseyn entwickelt, die daraus folgenden nothwendigen Arten des Vorzustellenden, zu Begehrenden und zu Fühlenden darstellt, und ihnen gemäss über die Bestimmung des Menschen entscheidet.

Die Philosophie ist die Wissenschaft von der Natur und dem Zwecke der Menschheit, wiefern sie durch das blose Bewusstseyn erkannt und begriffen werden können.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der nothwendigen Form unsrer

stellungen, von dem was seyn kann, ist, seyn muss, und seyn soll, und ihrer vollständigen Gründe, wiefern sie innerhalb des Bewusstseyns liegen.

Alle diese Formeln drücken, jede auf eine gewissermaasen eigenthümliche Weise den Hauptsinn der von mir gegebenen Definition aus.

Der Recens. macht dieser Definition den schlimmsten Vorwurf, den man nur einer Definition machen kann: dass sie zugleich zu weit und zu eng sey, zu weit, weil man nach ihr Philosophie von Mathematik nicht unterscheiden könne, zu enge, weil die angegebenen Merkmale mehr auf einen Theil, als auf die gesammte Philosophie passen.

Auf den ersten Vorwurf glaubte ich in meiner Antikritik nichts weiter zu antworten zu haben, als dass man meine Erklärung gar nicht verstehen müsse; um nach derselben Philosophie und Mathematik zu vermengen. Der Rec. seines Theils fordert mich in seiner Antwort auf, ihm zu beweisen, „dass die Mathematik keine „Wissenschaft sey, welche ein Vermögen voraussetzt, das durch eine ursprüngliche Gesetzgebung in dem Bewusstseyn bestimmt ist, „dessen Wirksamkeit durch das Bewusstseyn seiner

„ner urſprünglichen Geſetzgebung mit Noth-
„wendigkeit begriffen wird, oder daſs und
„warum die Mathematik nicht eben ſo gut, als
„zum Beyſpiel die Metaphyſik, ein Theil der
„Wiſſenſchaft der menſchlichen Natur ſey."
Er ſagt; „Herr H. wird vielleicht antworten:
„Erkenntnisquelle der Philoſophie ſey das Be-
„wuſstſeyn, da die mathematiſchen Erkennt-
„niſſe aus dem Verhältniſſe der Vernunft zu Raum
„und Zeit entſpringen. S. 59. Allein da er ſelbſt
„das Bewuſstſeyn als die Erkenntnisquelle von
„Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit
„und von dem Vernunftvermögen anerkennt.
„S. 89. 121. 122. 142. ſo ſind wir begierig zu er-
„fahren, wie er die Folgerung abweiſen könne,
„daſs dem zu Folge das Bewuſstſeyn auch als
„die Erkenntnisquelle der Mathematik anzuſe-
„hen ſey."

Habe ich denn je geläugnet, „daſs die Mathematik eine Wiſſenſchaft ſey, welche ein Vermögen vorausſetzt, welches durch eine — wird"? Habe ich es wohl leugnen können, da ich in meiner Encyklopädie gleich Anfangs von der Idee ausgehe, daſs durch Philoſophie die Möglichkeit aller menſchlichen, alſo auch aller wiſſenſchaftlichen Erkenntnis begriffen werde? (S. 12. §. 5.) Iſt denn aber eine Wiſſenſchaft, „welche ein Vermögen vorausſetzt, welches -- wird„ die Wiſſenſchaft dieſes Vermö-

 gens

gens ſelbſt? Alle Wiſſenſchaften auſer der Philoſophie ſetzen ſolche Vermögen voraus, ſind ohne ſie gar nicht möglich; deſshalb ſind ſie nicht die Wiſſenſchaften dieſer Vermögen. Die Geſchichte, die Oekonomie, die Pathologie, ſetzen ſolche Vermögen voraus, ohne deſshalb Wiſſenſchaften dieſer Vermögen ſelbſt zu ſeyn. Demnach iſt auch die Mathematik nicht die Wiſſenſchaft der Vermögen, die ſie vorausſetzt; die Mathematik iſt nicht zugleich die Philoſophie der Mathematick, und es kann ein Gelehrter zugleich der gröſste Mathematiker, und doch der Vermögen ganz unkundig ſeyn, welche ſeine Wiſſenſchaft vorausſetzt.

Sonderbar iſt die Folgerung: „da das Bewuſstſeyn die Erkenntnisquelle derjenigen Vermögen iſt, welche die Mathematik vorausſetzt, ſo iſt das Bewuſstſeyn die Erkenntnisquelle der Mathematik“ d.h. da das Bewuſstſeyn die Erkenntnisquelle der Philoſophie der Mathematik iſt, ſo iſt ſie auch die Erkenntnisquelle der Mathematik ſelbſt. So könnte ich ſchlieſsen: „da das Bewuſstſeyn die Erkenntnisquelle der Geſetze des Urtheilsvermögens iſt, welches alle Wiſſenſchaft der Taſchenſpielkunſt vorausſetzt, ſo iſt das Bewuſstſeyn die Erkenntnisquelle der Wiſſenſchaft der Taſchenſpielkunſt ſelbſt!“

Im

Im 6 §. des 4. Kap. S. 59. habe ich das Verhältnis der Philoſophie zur Mathematik, meiner Definition zufolge ausdrücklich, und zwar folgendermaaſen beſtimmt;

„Die Philoſophie iſt von der Mathematik „unterſchieden: 1) nach ihrer Erkenntnisquelle, „welche das Bewuſstſeyn iſt, da die mathematiſchen Erkenntniſſe aus dem Verhältniſſe der „Vernunft zu dem Raume und der Zeit entſpringen; 2) nach ihrem Gegenſtande; Gegenſtände der Philoſophie ſind die urſprünglichen Geſetzgebungen des Vorſtellungs-Begehrungs- und Gefühlvermögens und die dadurch beſtimmte nothwendige allgemeine Form „unſerer Vorſtellungen, Begehrniſſe und Gefühle: Gegenſtand der Mathematik iſt die „Quantität des Anſchaulichen in Raum und Zeit; „3) nach ihrer Methode; der Mathematiker „nämlich ſtellt Begriffe in reiner Anſchauung „dar, und drückt auf dieſe Weiſe in einem einzelnen Bilde zugleich die Allgemeingültigkeit „deſſelben für alle mögliche Anſchauungen aus, „die unter denſelben Begrif gehören.“

Darauf, ſagt Rec. dürfe ich mich nicht berufen, daſs ich hier den Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Mathematik richtig dargeſtellt habe; denn es ſey die Rede davon, ob ich ihn in meiner Definition der Philoſophie angegeben

 habe.

habe. Ich darf, erlaube mir der Rec, zu erwiedern, mich auf jenen §. mit gutem Grund berufen, weil er nur das Refultat meiner Definition ift. Die Philofophie macht, nach meiner Erklärung derfelben, Raum und Zeit aus dem Bewufstfeyn als Formen der Sinnlichkeit begreiflich, und zeigt damit die Möglichkeit aller Mathematik. Der Mathematik ift es darum gar nicht zu thun, Raum und Zeit zu begreifen, fondern durch Behandlung derfelben, mögen fie feyn, was fie wollen, die ganze Möglichkeit quantitativer Verhältniffe begreiflich zu machen. Und fo wie der Philofoph, um über die Möglichkeit der Mathematik zu philofophiren, der tiefern Kenntnis der Mathematik nicht bedarf, eben fo, und noch vielweniger hat der Mathematiker die philofophifche Einficht der Möglichkeit feiner Wiffenfchaft nöthig, um fie auszuüben.

Den zweyten Vorwurf: dafs meine Definition zu eng fey, will Rec. vorzüglich dadurch erweifen, dafs nach ihr der Theil der Philofophie ganz wegfalle, in welchem fie Gegenftände nothwendiger allgemeingeltender Vorftellung beftimmt. Ich habe mich in meiner kurzen Antikritik befonders auf das in meiner Erkläruug ausdrücklich enthaltene Wort: Wirkfamkeit berufen; und gewifs wird Rec. mir nicht verargen können, dafs ich darauf rechnete, denkende Lefer würden den in diefem Worte

ent-

enthaltenen Begrif entwickeln, ſo wie ich dieſs auch in Hinſicht auf das Wort: Natur mit Recht vorausſetzen muſste.

Ich beſchlieſse mit der Verſicherung, daſs Rechthaberey nicht den entfernteſten Antheil an dieſer Vertheidigung hat, und ich es für Pflicht halten werde, zu widerrufen, ſobald meine Ueberzeugung von der Beſtimmurg des Weſens der Philoſophie ſich ändern ſollte.

Einwürfe gegen meine Erklärung der Philoſophie, welche das Gepräg der Partheylichkeit nicht tragen, finde ich in eines ſcharfſinnigen Mannes, des Herrn Goeſs kleiner Schrift: Ueber den Begrif der Geſchichte der Philoſophie.

Herr G. findet in meiner Erklärung folgende erhebliche Fehler:

1.

„Faſst ſie alle Vermögen der menſchlichen „Natur, die urſprünglichen ſowohl als die ab„geleiteten, die die Arten von dieſen ſind, und „auch ihre nothwendigen und allgemeingültigen „Formen und Bedingungen haben, in den Be„grif der Philoſophie zuſammen. Zwar ſcheint „der

„der Verfasser diesem Vorwurf dadurch entgehn „zu wollen, dafs er in der angehängten Erläu- „terung diese Vermögen blos auf das Vorstel- „lungs - Begehrungs - und Gefühlvermögen, „mithin nur auf die ursprünglichen Vermögen „der menschlichen Natur einschränkt; aber diefs „ist es eben, wornach gefragt wird, und was „durch ein Merkmal in der Definition hätte an- „gegeben werden sollen."

2.

„Ist sie auch unbestimmt und vieldeutig. „Sie ist Wissenschaft, heifst es, der menschli- „chen Natur, also der geistigen sowohl, als phy- „sischen, und mithin der gesammten Natur des „Menschen? oder nur der geistigen, also Wis- „senschaft des menschlichen Geistes, der mensch- „lichen Seele? Aber dann wäre das Objekt der „Philosophie nur die menschliche Seele, die gei- „stige Natur des Menschen, und die Erklärung „pafste in dieser Hinsicht mehr auf Psychologie „als auf Philosophie: dieser Fehler scheint mir „vorzüglich daher zu rühren, dafs H. geistige „Natur des Menschen offenbar mit dem We- „sen der geistigen Natur des Menschen, „oder Natur des menschlichen Geistes, der „menschlichen Seele verwechselt hat, da doch „im ersten Falle nur gefragt wurde: was der „menschliche Geist ist, nicht wie im letztern: „worinn er besteht.

3

3.

„Ergiebt ſich aus dieſer Erklärung keines-
„weges, wie Mathematik von Philoſophie un-
„terſchieden ſey.

4.

„Scheint mir auch die Beſtimmtheit und
„Präciſion dieſer Auseinanderſetzung des Be-
„griffes der Philoſophie, dadurch, daſs die Er-
„kenntnisquelle, das Bewuſstſeyn mit aufge-
„nommen worden iſt, mehr verletzt als beför-
„dert worden zu ſeyn. Denn ſollte ſich dieſes
„aus einer Definition der Philoſophie nicht von
„ſelbſt ergeben, die nur aus bloſer Reflexion
„entſpringen, und mithin durch das bloſe Be-
„wuſstſeyn allein, begriffen werden kann? die
„Worte alſo:“ und die Wirkſamkeit von
„jenen Vermögen durch das Bewuſst-
„ſeyn von dieſen begriffen wird, müſſen,
„wenn Beſtimmtheit und Präciſion die erſten
„Geſetze einer philoſophiſchen Expoſition ſind,
„aus der Heydenreichiſchen verwieſen werden.“

Keine dieſer Bemerkungen ſcheint mir einen gegründeten Tadel meiner Definition zu enthalten.

I.

Die erſte Bemerkung legt meiner Erklärung etwas zur Laſt, was, nach meinem Be-

dün-

dünken, für einen Verzug derſelben gehalten werden ſollte. Allerdings faſst ſie alle geiſtige Vermögen unſrer Natur, die urſprünglichen ſowohl als die abgeleiteten zuſammen, wiefern ſie nämlich alle ein gemeinſchaftliches Merkmal haben. Sie paſst alſo z. B. nicht blos auf Vorſtellungsvermögen im Allgemeinen, ſondern auch auf ſinnliches, verſtändiges, vernünftiges Vorſtellungsvermögen. Der Charakter der urſprünglichen Vermögen muſs ſich in den abgeleiteten nothwendig wiederfinden, ſo wie durchaus der Begrif einer Gattung in die Begriffe ihrer Arten unverändert übergeht. Jenen Charakter aber habe ich ja beſtimmt genug angegeben, wenn ich in meiner Erklärung ſage: „der menſchlichen Natur, wiefern ihre Vermögen — beſtimmt ſind." Wenn ich S. 36. §. 8. dieſes Merkmal auf das Vorſtellungs-Begehrungs und Gefühl-Vermögen einſchränke, ſo thue ich damit nichts willkührliches, ſondern drücke eine Thatſache aus, die ohnehin Jedem in die Augen ſpringt, welcher das Merkmal faſst.

2.

Der zweyte Einwurf läſst mich vermuthen, daſs Herr Göſs den 5. 6. 7. 8. §. meiner Encyklopädie gar nicht geleſen habe, auſerdem könnte er meine Erklärung ſchwerlich derjenigen Unbeſtimmtheit beſchuldigen, die er angiebt,

giebt. Was ich geiſtige Vermögen, geiſtige Natur, Seele des Menſchen nenne, kann Keinem, der meinem Buche Aufmerkſamkeit ſchenkte, zweydeutig geblieben ſeyn.

3.

Ueber den Unterſchied zwiſchen Philoſophie und Mathematik nach meiner Definition habe ich mich nur eben im vorigen Abſchnitte gegen den Recenſ. der Allgem. Litterat. Zeit. erklärt.

4.

Wie Herr Göſs die vierte Bemerkung machen können, begreife ich in der That nicht. Ohne die Erkenntnisquelle aller Philoſophiſchen Erkenntniſſe mit in die Definition aufzunehmen, läſst ſich die Philoſophie gar nicht charakteriſiren. Ich glaube alſo gerade durch das meiner Definition Präciſion gegeben zu haben, was Herr G. für überflüſſig hält.

Herr Göſs ſtellt folgende Definition der Philoſophie auf: Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeingültigen Formen, Regeln und Prinzipien der urſprünglichen Vermögen des menſchlichen Geiſtes, und aller derjenigen Dinge, die durch jene beſtimmmt ſind.

Die

Die Vorzüge dieser Definition vor der meinigen, von welcher sie doch eine Verbesserung seyn soll, wollen mir nicht einleuchten. Mit gutem Grund wird Jeder, welcher sie hört, fragen: 1) was ist der menschliche Geist? 2) welche sind die ursprünglichen Vermögen des menschlichen Geistes?

II.

Ueber die Deduktion des Begriffes Recht in Beziehung auf die Einwürfe des Herrn Recensenten meines Naturrechts in der staatswissenschaftlichen und juristischen Litteratur. Jul. 94.

Lange Zeit hatte ich mich nicht ohne Unzufriedenheit mit den vorhandenen Deduktionen des Begriffs: Recht beholfen, und mich immer mehr und mehr überzeugt, dass keine derselben mit Bündigkeit geführt werden könne, keine derselben zur festen Begründung der philosophischen Wissenschaft der Rechte zureiche. Nach mannigfaltigen mit wahrem Eifer und scharfen Nachdenken angestellten, aber immer mislungenen Versuchen einer neuen und befriedigenderen Deduktion, fand ich endlich eine, mit der mir ein Licht aufzugehen schien, in welchem ich die wahre Sphäre des Naturrechts im Gebiethe der praktischen Philosophie, und vorzüglich die Gränzen,

die

die ſelbiges von der Ethik trennen, mit unzweydeutiger Beſtimmtheit vor mir ſehen könnte. Ich legte ſie, nach ſorgfältiger Prüfung, meinem Naturrechte unter, und entwickelte ſie in einer in dieſem Bande eingerückten Abhandlung vorzüglich in Beziehung auf die Gränzen des Naturrechts und der Ethik. (III)

Das Eigenthümliche meiner Theorie*) liegt darinn, daſs ich den Begrif des Rechtes aus dem Verhältniſſe des Bewuſstſeyns des Unrechtleidenden zu dem moraliſchen Geſetze im Bewuſstſeyn des Unrechtanthuenden, und der dadurch beſtimmten Verpflichtung deſſelben, Unrecht zu unterlaſſen, von begonnenem Unrecht abzuſtehn, und ſich vertheidigender Gewalt nicht zu widerſetzen herleite. (S. die dritte Abhandl. dieſes Bandes.)

Gegen dieſe Deduktion tritt der Herr Recenſent in der ſtaatswiſſenſchaftlichen und juriſtiſchen Litteraturzeitung mit einer Reyhe, zum Theil ſehr ſcharfſinniger Einwürfe auf. Ich unternehme es um ſo lieber, das Nöthige darauf zu

*) Wodurch ich ſie nicht blos vor andern auszeichnen zu wollen ſcheine (?) wie der Herr Rec. ſich auszudrücken beliebt, ſondern ſie wirklich, ſie ſey nun wahr oder falſch, auszeichne.

zu erwiedern, da derſelbe unter die achtungswürdigen Beurtheiler gehört, und ich in ihm einen Mann zu erkennen glaube, deſſen perſönliche Bekanntſchaft mir unlängſt eine ſo beſondre Freude verurſacht hat.

Ich rücke die Einwürfe *in extenſo* ein. Es ſind ihrer ſo viele, daſs ſie wohl den Herrn Rec. wenn er mir einige Schärfe des Nachdenkens zutraute, hätten etwas ſkeptiſch gegen ſeine Entſcheidungen machen können, und ſollen.

„Wir wollen hier nicht ausführlich bemerken, daſs unter der in der eben ausgehobenen Stelle liegenden Vorausſetzung alle Befugniſſe in der Theorie ſchwankend und ungewiſs werden, indem der Unrechtanthuende, der „die innere Verpflichtung des Befugten nicht weiſs" eben deſswegen ungewiſs ſeyn muſs, ob und was dieſer in Beziehung auf ihn ſolle oder nicht ſolle (zwar, ſagt H. H. er weiſs ſeine That, und daſs ſie unrechtmäſig iſt; gut, aber davon iſt hier nicht die Frage, wo es nicht auf das böſe Gewiſſen des Unrechtanthuenden, ſondern darauf ankommt, ob der Unrechtleidende gegen den Feind ſeines Rechtes zwangsmäſig verfahren dürfe oder nicht dürfe —); nicht bemerken, daſs durch dieſe Annahme das ganze Naturrecht, welches ſelbſt nach H. H. äuſerliche Rechte lehren ſoll, aus dem Gebiethe des äuſern Gerichts

richts in das Gebieth des innern verſetzt wird, — daſs ein Dürfen ohne einen an und für ſich dürfenden, Nichts iſt, — daſs ferner das Bewuſstſeyn des Unrechtanthuenden: dir iſt es verbothen, die gegen dich thätige Willkühr des Unrechtleidenden zu hemmen, ſchon das Bewuſstſeyn vorausſetzt; ihm iſt ſeine That erlaubt, ihm läſst in Betreff derſelben das Sittengeſetz ganz freye Hand — daſs endlich dieſes Syſtem — nach welchem das Dürfen und Erlaubtſeyn im Grunde nur Schein iſt — den Götterfunken der moraliſchen Freyheit und Berechtigung, der in aller Menſchen Herzen jedem fühlbar glüht, für unſern Kopf unſichtbar macht und auslöſcht; — aber fragen dürfen wir nach dem Beweiſe, der dieſe Behauptung erhärten ſoll. Wir ſuchen ihn vergebens. Denn wenn geſagt wird: Vor meinem Gewiſſen darf ich nie, weil ich immer ſoll oder nicht ſoll, ſo iſt das letztere kein Argument für das erſtere, weil es im Grunde nichts anders ſagt, als dieſs: vor meinem Gewiſſen darf ich nie, weil ich nie darf. — Folgt aus dem Satze, daſs „die Vernunft mit Nothwendigkeit „über unſre Freyheit gebiethe“ d. h. allen ihren praktiſchen Geſetzen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrücke, daſs unter dieſen Geſetzen keines ſey, welches mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit meine Willkühr ſich ſelbſt überläſst, mit welcher andre ihrer

 Geſe-

Gesetze mich verpflichten und binden? Folgt daraus, daſs die praktische Vernunft meinem intelligiblen Charakter eine einzig mögliche, moralisch nothwendige Form vorstellt, daſs auch alle meine sensiblen Thaten nothwendig und unabänderlich bestimmt sind? Es ist wahr, daſs keine einzige freye Handlung, wiefern sie frey ist, moralisch indifferent ist, sie ist entweder recht oder nicht recht: aber kann es darum unter den rechten Handlungen keine willkührliche geben? Es fällt mir jetzt ein, mein Pult zu verlassen, und im Gehen zu meditiren; die vorhabende Handlung ist frey, ich thue sie, wenn ich sie thue, mit Wissen und Willen; ich bin mir bewuſst, daſs sie mir in diesem Moment weder gebothen noch verbothen ist, und doch sollte ich nicht mit guten Gewissen zu mir sagen können: ich darf, ich habe über die Realisirung meines Einfalls völlig freye Hand, es steht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will? — Was das moralische Gesetz verfügt, das ist recht; wenn es also meine Willkühr sich selbst überläſst, so ist es recht, wenn ich willkührlich handle, so darf ich. Recht und willkührlich sind nicht Begriffe, die einander ausschlieſsen."

„Offenbar ist in dieser ganzen Untersuchung das Gebieth des Gewissens mit dem Gebiethe des Naturrechts — das *Forum internum* mit dem

dem *externo* — vermischt (daher die auffallende wissenschaftliche Erscheinung zweyer Grundsätze für das Naturrecht) und sind die Begriffe von Form und Materie der freyen Handlungen, Gesinnung und That, Dichten und Trachten und Handel und Wandel nicht scharf genug unterschieden. Hätte der Verf. statt mancher minder wichtigen und interessanten Exkursion, seine Denkkraft auf eine durchgängige und gründliche Bestimmung jener Gegenstände gerichtet, so würde sein ganzes System dadurch weit mehr Evidenz, Haltung und Harmonie erhalten haben. Er würde alsdann bemerkt haben, dass zwar die Form unserer freyen Handlungen durch das Gesetz der Sittlichkeit unabänderlich bestimmt, und unserem Ich ausschliessendes Halten an diesem heiligen Gesetze als Pflicht vorgestellt wird, dass aber auch, obgleich unser Wille sich einzig der praktischen Vernunft gemäss richten soll, aus eben dieser Rücksicht auf die praktische Vernunft erkannt wird, dass im Betreff gewisser Thaten unsre Willkühr von Gottes- und Rechtswegen ganz frey ist, dass zwar unsre Gesinnung und die durch sie bestimmten Entschlüsse nur entweder recht oder unrecht sind, hiermit aber die Willkührlichkeit gewisser Thaten auf keine Weise streitet: dass wir zwar auch bey der Ausübung unsrer Rechte an das Gesetz der Pflicht gebunden sind (bey dem Verfolgen

unſrer Rechte auch an unſre Pflichten denken ſollen) und daher in beſtimmten Fällen das Beſtehen auf, oder das Nachlaſſen von unſerm Recht moraliſch nothwendig werden könne; aber daſs Recht, als Recht, den Charakter der moraliſchen Freyheit (vom Sittengeſetz ſich ſelbſt überlaſſener Willkühr) weſentlich trage und deſswegen ſowohl in dem eignen als fremden Bewuſstſeyn ein Dürfen, kein Sollen oder nicht Sollen erzeuge, daſs endlich das Naturrecht, als die Wiſſenſchaft der Rechte des Menſchen in der Natur (Sinnenwelt — der äuſserlich erkennbaren Rechte) kein inneres — aus dem Bewuſstſeyn des Einen oder des Andern — ſondern ein äuſseres — aus dem Verhältnis der That (*factum phaenomenon*) zu der Freyheit der Menſchen beſtimmtes Kriterium der Zwangsrechte fordere."

Eine Reyhe von Gegenbemerkungen, wie dieſe, welche durchgängig einen denkenden Kopf verrathen, und überdieſs, nach der ausdrücklichen Erklärung des Rec. als Zeichen ſeiner Achtung für mich, gelten ſollen, verdient es, daſs ich meinerſeits nicht unerkenntlich bleibe, ſondern ſie, ſo genau und pünktlich als möglich beantworte.

1.

„Alle Rechte ſollen, nach meiner Deduk„tion in der Theorie ſchwankend und ungewiſs

wer-

„werden, indem der Unrechtanthuende, der „die innre Verpflichtung des Befugten nicht „weiſs „eben deſswegen ungewiſs ſeyn muſs, „ob und was dieſer in Beziehung auf ihn ſolle „oder nicht ſolle."

Eine ſehr ſonderbare Folgerung, die ſich an der Spitze einer mit einer gewiſſen Fülle der Selbſtgenügſamkeit abgefaſsten Widerlegung nicht zum Beſten ausnimmt: Alle Rechte werden nach meiner Deduktion ſchwankend, weil der Unrechtanthuende die innre Verpflichtung des Rechthabenden nicht weiſs; der Unrechtanthuende weiſs nicht, ob der Rechthabende Recht hat, weil er nicht weiſs, welche Pflicht er hat. Nach meiner Theorie braucht der Unrechtanthuende dieſs gar nicht zu wiſſen, und hat darauf nicht Rückſicht zu nehmen, um über das Recht des Rechthabenden zu entſcheiden; dazu gehört nach mir blos, daſs er wiſſe, daſs der Rechthabende weiſs, jeder Menſch ſey verpflichtet ſich jeder Einſchränkung der Freyheit ſeines Mitmenſchen zu enthalten, und demjenigen, der ſich gegen eine Einſchränkung ſeiner Freyheit vertheidigt, nicht zu widerſtehen, und der Unrechtanthuende ſtehe demnach auch unter der Nothwendigkeit dieſer Verpflichtung. Das Wiſſen dieſer Verpflichtung beſtimmt das Bewuſstſeyn des Dürfens, d. h.

 des

des nicht gehindert werden Sollens des Rechthabenden.

2.

„Das Naturrecht wird nach meiner Theorie aus dem Gebiethe des äufern Gerichtes in das Gebieth des innern verfetzt."

Nichts bürgt mir fo gewifs dafür, dafs Rec. mich nicht genugfam gefafst hat, als dafs er diefen Vorwurf meiner Deduktion alles Rechts macht, welche ganz darauf berechnet ift, das äufere Gericht mit Schärfe von dem innern zu unterfcheiden, und alle Grundfätze des Naturrechts blos nach den Prinzipien von jenem zu entwickeln. Allein freylich mag er fich unter dem äufern Gerichte etwas anders denken, als ich. Was ift denn diefes äufre Gericht, auf welches er für das Naturrecht fo nachdrücklich zu halten fcheint, während er es in einer Theorie gar nicht erkennt, die blos darauf ruht? Unftreitig ift doch diefes äufere Gericht nichts andres als: das ifolirt betrachtete Gefetz der fittlichen Vernunft: ein Menfchenwefen folle jede Handlung unterlaffen, wodurch es das andre im Kreife feiner äufern Freyheit einfchränkte, und im Falle es diefs unternähme, oder fchon gethan hätte, der Gewalt nicht widerftehen, die das durch felbiges

lei-

leidende Mitwesen zu seiner Vertheidigung ausübte. Dieses Gericht entscheidet jederzeit über die erscheinende Handlung, und über diese auch allein; das äusere Kriterium über ihren Gehalt zu entscheiden ist blos: ob dadurch ein Mitwesen in seiner äusern Freyheit eingeschränkt werde. Indem ich alles Recht eines Rechthabenden herleite von dem Bewusstseyn der allgemeinen, also auch im Gemüth des Unrechtanthuenden voraus zu setzenden Pflicht, Unrecht zu unterlassen und vertheidigendem Zwange nachzugeben, nach welcher isolirt vorgestellten Pflicht das äusere Gericht richtet; so erhellet, wie sehr mein Rec. sich übereilt hat, wenn er mir Schuld giebt, ich spiele das Naturrecht in das Gebieth des innern Gerichts, da gerade ich es ganz auf das Gebieth des äusern Gerichts mit einer Festigkeit einschränke, welche man in meinen Vorgängern nicht findet, und deren ich mich so lange nicht zn schämen habe, als man mich nicht widerlegt. Wie so ganz ich die Entscheidung über Recht und Unrecht von der individuellen Verpflichtung des Rechthabenden und Unrechtanthuenden absondre, muss nach der in diesem Bande Nro. III. befindlichen Abhandlung über die Gränzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre, einem Jeden einleuchten, welcher eines unbefangenem Urtheils fähig ist.

3.

„Ein Dürfen ohne einen an und für sich Dürfenden ist nichts."

Täusche ich mich nicht, so giebt mir Rec. durch diese Bemerkung nichts Geringeres zu verstehen als: „eine Theorie des Rechts, die ich nicht billigen kann, taugt nichts." Allein anstatt sich einen solchen Machtspruch zu erlauben, hätte er beweisen sollen, dass Dürfen in dem Sinne wo es blos heisst: nicht gehindert werden sollen, ein widersinniger Begrif sey. Da diess vor der Hand noch nicht geschehen, fahre ich fort zu behaupten „dass ein dürfen ohne einen an und für sich (d. h. vor seinem eignen Gewissen, blos) Dürfenden allerdings etwas sey." *(Licet per officium aggressoris, quod per propriam religionem oportet aut fieri aut non fieri.)*

4.

„Das Bewusstseyn des Unrechtanthuen-
„den: dir ist es verbothen, die gegen dich
„thätige Willkühr des Unrechtleidendenden zu
„hemmen, setzt schon das Bewusstseyn voraus:
„ihm ist seine That erlaubt, ihm lässt im Be-
„tref derselben das Sittengesetz freye Hand."

Das Bewnsstseyn des Unrechtanthuenden: ihm sey verbothen, der vertheidigenden Gewalt

walt des Unrechtleidenden zu widerſtehen, ſetzt keinesweges das Bewuſstſeyn voraus, daſs dem Unrechtleidenden vertheidigende Gewalt erlaubt und blos erlaubt ſey; auch wenn dieſer zur vertheidigenden Gewalt verpflichtet wäre, wäre es dem Unrechtanthuenden durch die Vernunft gebothen, nachzugeben, verbothen, zu widerſtehen. Daſs man ſich aber den Rechthabenden blos als Rechthabenden vorſtellen könne, iſt nur durch Beziehung auf die allgemeine und alſo auch im Bewuſstſeyn des Unrechtanthuenden enthaltene Verpflichtung Unrecht zu unterlaſſen und vertheidigender Gewalt nicht zu widerſtehen möglich. Ich habe gezeigt wie.

„Nach meiner Theorie iſt alles Dürfen blos Schein."

Wenn Dürfen heiſsen ſoll: durch das moraliſche Geſetz in ſeinem eignen Bewuſstſeyn in Beziehung auf den gegebenen Fall freye Willkühr haben, zu zwingen oder nicht zu zwingen, ſo gebe ich nicht nur zu, daſs ein ſolches Dürfen Schein iſt, ſondern ich bin ſo frey zu ſagen, es ſey ein groſser und verderblicher Irrthum, ein ſolches Dürfen zu behaupten. Allein Dürfen in dem von mir beſtimmten Sinne, als:

als: nicht gehindert werden ſollen iſt kein Schein, ſondern eine objektive wahre ſittliche Vorſtellung.

6.

„Meine Theorie macht den Götter-„funken der moraliſchen Freyheit und Berechti-„gung, der in aller Menſchen Herzen jedem „fühlbar glüht, für unſern Kopf unſichtbar, „und löſcht ihn aus.

Wenn hier eine ſolche Berechtigung gemeint iſt, bey welcher das Vernunftgeſetz in meinem Bewuſstſeyn in Beziehung auf den gegebenen Fall es meiner Willkühr anheimſtellt, Gewalt gegen meinen Mitmenſchen zu brauchen, oder nicht, ſo geſtehe ich, daſs ich es für verdienſtlich halte, dieſen vorgeblichen Götterfunken auszulöſchen.

7.

„Es fehlt der ganzen Theorie an Beweiſe. „Denn wenn geſagt wird: Vor meinem Gewiſ-„ſen darf ich nie, weil ich immer ſoll oder „nicht ſoll, ſo iſt das letztere kein Argument „für das erſtere, weil es im Grunde nichts an-„ders ſagt, als dieſs: vor meinem Gewiſſen „darf ich nie, weil ich nicht darf.“

Wenn

Wenn ich gesagt habe, dass ich nach der Entscheidung des moralischen Gesetzes in meinem Bewusstseyn in Beziehung auf einen gegebenen Fall nie dürfe, jederzeit solle, so habe ich gewiss nichts vorausgesetzt, was noch eines Erweises bedurfte. Die Beziehung des moralischen Gesetzes in meinem Bewusstseyn auf meine Freyheit in einem gegebenen Falle kann nur durch ein Sollen ausgedrückt werden, und mit Recht frage ich: woher denn das dürfen?

8.

„Folgt aus dem Satze, dass „die Vernunft mit Nothwendigkeit über unsre Freyheit gebiethet, d. h. allen ihren praktischen Gesetzen das Gepräge der Nothwendigkeit aufdrückt, dass unter diesen Gesetzen keines sey, welches mit eben der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit meine Willkühr sich selbst überläst, mit welcher andere ihrer Gesetze mich verpflichten und binden?“

Mir ist nicht begreiflich, wie es ein Gesetz der Vernunft geben könne, für den freyen Willen, welches mich nicht verpflichtet, aber meine Willkühr mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit sich selbst überläst. Ein solches Gesetz kommt mir vor, wie ein Vernunft-Grundsatz, aus dem kein an-

dres Erkenntnis mit Nothwendigkeit folgte. Erlaube mir Rec. zu bemerken, daſs ein ſolches Geſetz kein Geſetz wäre.

9.

„Folgt daraus, daſs die praktiſche Vernunft meinem intelligiblen Charakter eine einzig mögliche moraliſch nothwendige Form vorſtellt, daſs auch alle meine ſenſiblen Thaten nothwendig und unabänderlich beſtimmt ſind?"

Dieſs kann unſtreitig nichts anders heiſsen als: „daraus daſs die reine praktiſche Vernunft meinem Willen für jede ſeiner freyen Beſtimmungen eine unabänderliche Form gebiethet, eine Handlungsweiſe, welcher ſchlechterdings jede angemeſſen ſeyn ſoll, folgt nicht, daſs ſie auch über jede meiner erſcheinenden Handlungen mit derſelben Strenge gebiethe." Das Vernunftgeſetz richtet ſich allezeit lediglich an den Willen, ein intelligibles Vermögen, und hat mit der ſenſiblen That unmittelbar nichts zu thun. Wiefern aber die Willensbeſtimmung in äuſere That übergeht, iſt auch dieſe unmittelbar durch das Geſetz beſtimmt.

Rechte beziehen ſich jederzeit auf äuſere Handlung, auf die That des Zwingens. Bey Beurtheilung der Moralität einer That, welche in uns oder unſern Mitmenſchen Veränderun-

derungen hervorbringt, Einfluſs auf Vollkommenheit und Glückſeligkeit hat, muſs auf dieſe Folgen geſehen werden, und wenn dieſs geſchieht, zeigt es ſich, daſs keine ſolche indifferent iſt. Die That des Zwingens iſt eine ſolche, ſie iſt alſo nie indifferent; nie iſt es gleichgültig, ob der Rechthabende zwinge, oder nicht zwinge. Ich habe Recht, gegen den Angreifer meines Lebens, meiner Vollkommenheit, Freyheit, Ehre Zwang zu brauchen, aber in keinem Falle iſt es gleichgültig, ob ich den Zwang ausübe, oder nicht. Rec. führt als Beyſpiel an: „es fällt mir jetzt ein, mein Pult zu verlaſſen und im Gehen zu meditiren — ich habe über die Realiſirung meines Einfalls völlig freye Hand, es ſteht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will?" Sollte er es damit wohl ernſtlich gemeynt haben? Ich glaube ihm meine Achtung zu beweiſen, wenn ich daran zweifle. Es kann indifferent ſeyn, ob ich am Pulte, oder im Gehen meditire, wiefern keine von beyden Handlungen ſich nach ihren Verhältniſſen zum Zwecke und ihren Folgen vor der andern auszeichnet. Da nun bey der Anwendung des Geſetzes auf gegebene Fälle des Handelns ohne Hinſicht auf die Folgen der Handlungen nicht entſchieden werden kann, was zu thun, oder zu laſſen ſey; ſo bleibt es unſrer Willkühr überlaſſen, welche von mehrern Handlungen, die ihren Verhältniſſen und

Folgen nach gleich ſind, wir ausüben wollen. Wenn demnach meine Vernunft mir, um ein andres Beyſpiel zu wählen, gebiethet, zur Stärkung einige Gläſer Wein zu trinken, und ich meinen Zweck auf dieſelbe Weiſe durch Johannisberger, Riedesheimer oder Hochheimer Rheinwein erreiche, ſo iſt es indifferent, welchen ich wähle. Fände ſich, daſs unter ihnen der Johannisberger ganz vorzüglich, eine ſtärkende Kraft auf mich äuſerte, ſo fiele die Indifferenz weg, ich wäre verpflichtet, Johannisberger zu trinken. So auch mit dem Beyſpiele des Recenſenten. Wäre er etwa von jenen böſen Geiſtern geplagt, welche nur zu oft die üble Laune verurſachen, in welcher Kunſtrichter ihr Gericht halten, und wüſste er, daſs jene Geiſter durch die Motion des Gehens verſcheucht würden, ſo behaupte ich, die Indifferenz verſchwinde, und er ſey verpflichtet, im Gehen zu meditiren.

Allein kann denn eine Indifferenz der Art, wie ich ſie eben zugeſtanden habe, je eintreten, wenn es darauf ankommt. zu zwingen oder, nicht zu zwingen? — Gewiſs, niemals.

10.

„Keine einzige freye Handlung, wiefern „ſie frey iſt, iſt moraliſch indifferent; ſie iſt entweder recht, oder nicht recht; aber kann

es

„es darum unter den rechten Handlungen „keine willkürlichen geben? Was das „moralische Gesetz verfügt, das ist recht; wenn „es also meine Willkühr sich selbst überläſst, so „ist es recht, wenn ich willkührlich handle, so „darf ich."

Was kann Rec. von diesen Machtsprüchen erwarten? Doch wohl, daſs ich frage, was er sich hier unter recht und nicht recht denke? und, im Fall er dadurch vielleicht nichts anders als gebothen und verbothen denken sollte, frage, wie es unter den rechten Handlungen willkührliche geben könne (wobey ich jedoch Beyspiele der Art, wie er eines anführt, *) sehr verbitte;) oder im Fall er unter recht sich erlaubt denkt, frage, wie er zu diesem Begriffe komme, und wie die Vernunft in Fällen, wo es darauf ankommt, zu handeln, meine Willkühr ihr selbst überlassen könne.

Nach denen bisher geprüften Bemerkungen kehrt mein Rec. zu seinem Hauptklagepunkte zurück, daſs ich das Forum externum mit dem Forum internum vermengt habe, und bemerkt, daſs aus diesem Versehen die auffallende wissenschaftliche Erscheinung zweyer Grund-

*) „Es fällt mir ein, mein Pult zu verlassen *et cetera.*"

Grundſätze für das Naturrecht" herrühre. Hierauf erwiedere ich nur, daſs ich zu dem Scharfſinn des Rec. das Zutrauen habe, er werde bey einem etwas reifern Nachdenken, wozu ihm vielleicht jetzt ſein Drang, mich ſo ſchnell als möglich zu recenſiren, die Muſe nicht verſtatten wollte, dahin gelangen, ſich ſeiner unſchuldigen Verwunderung über „jene auffallende Erſcheinung" ein wenig zu ſchämen.

Schlüſslich führt mir Rec. zu Gemüthe, daſs ich, wenn ich Form und Materie der Handlungen, Geſinnung und That, Dichten und Trachten, Handel (?) und Wandel gehörig unterſchieden hätte, nicht ſo blind geweſen ſeyn würde, folgende Bemerkungen zu überſehen, die ſich in ihm ſo üppig hervordrängen, daſs er ſie kaum alle beſtimmt auszudrücken vermag:

1.

„Daſs zwar die Form unſrer freyen Hand„lungen durch das Geſetz der Sittlichkeit unab„änderlich beſtimmt, und unſerm Ich ausſchlie„ſendes Halten an dieſem heiligen Geſetze als „Pflicht vorgeſtellt wird, daſs aber auch, ob„gleich unſer Wille ſich einzig der praktiſchen „Vernunft gemäſs richten ſoll, aus eben dieſer „Rückſicht auf die praktiſche Vernunft erkannt „wird,

„wird, daſs im Betreff gewiſſer Thaten unſre „Willkühr von Gottes und Rechtswegen ganz „frey iſt."

Welcher entſcheidende Ton bey gänzlichem Mangel an Gründen! Wie wird denn, frage ich: „aus der Rückſicht auf die praktiſche Vernunft" erkannt, daſs in Betref „gewiſſer Thaten" unſre Willkühr „von Gottes und Rechtswegen" frey iſt? Welche „Rückſicht auf die praktiſche Vernunft" meint er? welche „gewiſſe Thaten"? Und ſagt er etwas oder nichts, wenn er darauf trotzt, daſs gewiſſe Handlungen „von Gottes und Rechtswegen" rechtmäſig ſind?

2.

„Daſs zwar unſre Geſinnung und die „durch ſie beſtimmten Entſchlüſſe nur ent„weder recht oder unrecht ſind, hiermit aber „die Willkührlichkeit gewiſſer Thaten „auf keine Weiſe ſtreitet."

Wie das? Welche gewiſſe Thaten meint er? Wo iſt das Criterium, nach welchem ich die Willkührlichkeit derſelben anerkenne?

3.

„Daſs wir zwar auch bey der Ausübung „unſrer Rechte an das Geſetz der Pflicht ge-

„bunden ſind (bey dem Verfolgen unſrer Rechte „auch an unſre Pflichten denken ſollen) und da„her in beſtimmten Fällen das Beſtehen auf, „oder das Nachlaſſen von unſerem Rechte mo„raliſch nothwendig werden könne, aber „daſs Recht als Recht den Charakter der mo„raliſchen Freyheit (vom Sittengeſetz ſich ſelbſt „überlaſſener Willkühr) weſentlich trage, und „deſswegen ſowohl in dem eignen als fremden „Bewuſstſeyn ein Dürfen, kein Sollen oder „nicht Sollen erzeuge.

Was heiſst es, frage ich: „bey dem Verfolgen ſeiner Rechte auch an ſeine Pflichten denken“? Wie folgt aus dieſem „denken an ſeine Pflicht“ daſs es zuweilen Pflicht iſt ſein Recht durchzutreiben, zuweilen es aufzugeben? Welche ſind „die beſtimmten Fälle“ wo dieſs Statt findet? Wie beweiſst er den Charakter der „moraliſchen Freyheit“ den er dem Rechte zueignet, und daſs ein Recht kein Sollen, ſondern ein Dürfen erzeuge?

4.

„Daſs endlich das Naturrecht als die Wiſſenſchaft der äuſerlich erkennbaren Rechte kein inneres — aus dem Bewuſstſeyn des Einen oder des Andern — ſondern ein äuſsres — aus dem Verhältniſs der That zu der Frey-

Freyheit der Menſchen beſtimmtes Kriterium der Zwangsrechte fordere.“

Daſs das Naturrecht ein äuſeres Criterium der Zwangsrechte fordere, habe ich nicht nöthig von Reç. zu lernen, da mein ganzes Naturrecht darauf ruht, und ich ausdrücklich eine Formel des Grundſatzes des Naturrechts aufſtelle, welche das Criterium des äuſern Unrechts enthält. Daſs aber ein äuſeres Criterium von Zwangsrechten ſich ohne Hinſicht auf Bewuſstſeyn der Pflicht Unrecht zu unterlaſſen, nicht ableiten laſſe; wird Rec. bey weiterem Nachforſchen gewiſs begreifen.

So wie Recenſ. mit einer Bitte an mich ſchlieſst; (die er ſich aber aus mehr als einem Grunde erſparen konnte) füge ich gleichfalls die Bitte bey, ſich bey ſeinen künftigen kritiſchen Arbeiten das: *feſtina lente*, zum unverbrüchlichen Geſetze zu machen. Es kann Verhältniſſe in der Welt geben, unter denen die Vervielfältigung ſchriftſtelleriſcher Arbeiten auf Entſchuldigung Anſprüche macht; allein keine Verhältniſſe können die Präcipitation eines Recenſenten rechtfertigen. Welche intereſſante Kritik meines Buches würde ich gewonnen haben, wenn ein Mann, der in dieſer Geſchwindigkeit ſo viele ſcharfſinnige Bemerkungen darüber machen konnte, ſich einen Zeitraum für ſeine Arbeit beſtimmt

ſtimmt hätte, in welchem er fähig geweſen wäre, über eine Theorie gründlich zu urtheilen, die keinesweges das flüchtige Produkt von einigen Tagen iſt. Dann würde ſich auch wahrſcheinlich in ſeinen Entſcheidungen, jene Selbſtgenügſamkeit nicht verrathen haben, welche einen Schriftſteller, der ein gutes Gewiſſen hat, jederzeit beleidigen muſs.

Carl Heinrich Heydenreich

Originalideen

über die

interessantesten Gegenstände

der

Philosophie

Dritten und letzten Bandes erste Abtheilung.

Leipzig,
bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.
1796.

Vorrede.

Mehrere Gründe beſtimmen mich, dieſe Sammlung mit dem gegenwärtigen dritten Bande zu beſchlieſsen, und eben deſshalb finde ich mich genöthigt, ihn in zwey Abtheilungen zu trennen, wo-

von die letztere zu der Oſtermeſſe erſcheinen, und, wo möglich, alle in den vorigen Bänden verſprochene Abhandlungen enthalten ſoll.

Mehrere Recenſenten haben den Titul dieſes Buches, meiner Erklärung in der Vorrede zum erſten Theile unerachtet, anmaaſsend gefunden. Unter ihnen haben verſchiedene mit Bitterkeit, einer, der Beurtheiler in der Allgemeinen Litteraturzeitung, mit Würde und Anſtand darüber geſprochen. Dieſem

will

will ich denn hiermit zu meiner Rechtfertigung eröfnen, daſs der Titul Originalideen von meinem Freunde, dem Herrn Verleger herrührt. Da ich ihn durch Unentſchiedenheit über die Benennung der Sammlung aufhielt, erklärte er mir, daſs er, wenn ich mich nicht entſchlöſſe, ſelbſt einen erfinden müſste, und, als ich ihm den meinigen (Beyträge für Wahrheit, Güte und Schönheit) ſandte, war der ſeinige ſchon im Meſskatalog eingerückt. Meine Schuld dabey iſt nur die, daſs ich das Verbrechen nicht eben ſo groſs fand,

da ja Schauſpieldichter ihre Stücke Originalſchauſpiele nennen dürfen, ohne in den Vorwurf der Eitelkeit zu fallen.

Heydenreich.

Inhalt.

Inhalt.

IIII.

Skizze einer Theorie der Charakterzeichnung in Werken der Dichtkunſt.

V.

Bemerkungen über den Zuſammenhang des Aeſthetiſch-Edlen mit dem Moraliſch-Edlen.

VI.

Ideen über Schönheit und Häſslichkeit.

I. *Allge-*

I.

Allgemeine Ueberſicht der Fortſchritte der theoretiſchen Philoſophie im achtzehnten Jahrhunderte.

Dasjenige Jahrhundert, welches ſich jetzt ſeinem Ende entgegen neigt, gehört in der That unter die glänzendſten Perioden der Exiſtenz unſres Geſchlechts. In welcher Rückſicht wir die Menſchheit nur betrachten mögen, ſo haben ſich ihre edelſten Kräfte während dieſes Jahrhunderts in dem ſtärkſten und feurigſten Spiele gezeigt, und der Rückblick über ſeine nun bald geſchloſſene Laufbahn gewährt uns den Genuſs eines Schauſpiels, welches, durch keine matte Scene beläſtigt, ununterbrochen, Intereſſe, Rührung und Bewunderung erregt.

Von keiner Seite indeſſen iſt ſein Glanz ſo entſchieden, als von der des erſtaunenswürdigen Fortſchrittes, welchen der menſchliche Geiſt in jedem Theile des ungeheuern Gebietes der Wiſſenſchaften während deſſelben gemacht hat. Von den feinſten und geheimſten Falten des menſchlichen Herzens

 bis

bis zu den weiteſten Fernen des Himmelsſyſtems iſt Alles, was nur die Natur Intereſſantes und Nützliches befaſst, durch die forſchenden Blicke groſser Geiſter beleuchtet worden.

Man hat dieſes Jahrhundert mit dem Namen des philoſophiſchen belegt; und in der That verdient es, wenn irgend eines, dieſe ehrenvolle Bezeichnung; verdient ſie, man ſehe nun auf die Menge und Gröſse der Bearbeiter der Philoſophie, welche in ihm aufgetreten ſind, oder auf den kräftigen Einfluſs, welchen dieſe Wiſſenſchaft während deſſelben über alle Theile des menſchlichen Wiſſens verbreitet hat.

Nur derjenige, welcher das wahre Weſen der Philoſophie verkennt, kann die Fortſchritte derſelben für ein gleichgültiges Ereigniſs halten; nur ein ſolcher kann einem Jahrhunderte ſeine Bewunderung verſagen, in welchem dieſe Wiſſenſchaft ſich mit kühnem Fluge ihrem Ziele nähert. Nämlich er ſieht nicht ein, daſs die Menſchheit ihre edelſten Anlagen nicht entwickeln kann, ohne daſs ſich laut und ſtark das Bedürfniſs ankündige, ihre vorſtellenden, handelnden und empfindenden Kräfte zu erforſchen und gleichſam auszumeſſen, und eben dadurch den End-

zweck

zweck ihres auf den erſten Blick ſo räthſelhaften Daſeyns zu beſtimmen; er erkennt nicht an, daſs die wenigen Auserwählten, denen die Natur das groſse Talent für die Vollendung ſolcher Unterſuchungen verliehen hat, eine Würde beſitzen, welche ſie über die glücklichſten Bearbeiter andrer Wiſſenſchaften bey weitem erhebt, daſs dieſe Männer gleichſam eine Herrſchaft über die Seelen ausüben, daſs der Einfluſs ihrer Ideen ſich nach allen Seiten in der menſchlichen Geſellſchaft verbreitet, und daſs ſie, wie durch eine Art von Magie, den ſämmtlichen Mitgliedern eines Zeitalters eine gemeinſchaftliche gleiche Stimmung mittheilen können, welche man wahr und treffend den Geiſt eines Zeitalters nennt. Faſsten ſie dieſe Geſichtspuncte, ſo würden ſie zugeſtehen, daſs wir die Realiſirung unſrer geheiligteſten Wünſche für die Welt und die menſchliche Geſellſchaft nur von der Philoſophie erwarten können, daſs, wenn allgemeine Einigkeit der Selbſtdenker, moraliſche Veredelung, Beglückſeligung des Menſchen und Vervollkommung der Staaten, jemals aufhören können, ſchmeichelnde Träume zu ſeyn, die Begründung dieſes Glükkes einzig von der Philoſophie abhängt; ſie würden einem Jahrhunderte ihre tiefſte Bewunderung nicht verſagen, deſſen aufgehende Sonne den alles befaſſenden Geiſt des unſterb-

ſterblichen Leibnitz in der Mitte ſeiner glänzenden Laufbahn ſahe, und deſſen letzte Strahlen das Haupt eines Greiſes beleuchten, deſſen ſchöpferiſcher und unbeſiegbarer Geiſt über Vorwelt und Nachwelt gebietet.

Unter allen Geſchäften, welche zur Erreichung des groſsen Zweckes der Philoſophie beytragen, iſt keines von ſo dringender Nothwendigkeit, erfordert aber auch keines eine ſo feſte Kraft der Spekulation, und eine ſolche Tiefe des Scharfſinns, als die Unterſuchung der letzten Gründe, und gleichſam der Urelemente aller menſchlichen Erkenntniſs. Wie hoch man auch das Gebäude der Philoſophie führen möchte, ſo wird es doch zuverläſsig dem erſten Windſtoſse Preis gegeben ſeyn, ſo lange es nicht eine gründliche Entſcheidung jener Unterſuchung zur Baſis hat. Seit Ariſtoteles und Plato hatte die Philoſophie von dieſer Seite beynahe gar keine Fortſchritte gemacht, und Des Cartes, deſſen ſelbſtdenkender Geiſt ſo manche neue Bahn eröffnete, hatte dennoch denſelben Gegenſtand ganz vernachläſsigt. Das achtzehnte Jahrhundert liefert uns, wie es ſcheint, alle Theorieen, welche der philoſophiſche Geiſt über die erſten Gründe aller Erkenntniſs auf verſchiedenen Wegen erzielen konnte, und unter ihnen diejenige, durch welche die ganze

ze Unterſuchung auf ſichere, allgemein gültige Reſultate geführt, und, dem Weſentlichen nach, für immer abgeſchloſſen worden iſt.

Vier Männer von anerkannter philoſophiſcher Gröſse haben während dieſes Jahrhunderts alles erſchöpft, was nur über dieſen Gegenſtand gedacht werden kann: drey derſelben, Leibnitz, Locke, Hume, unterſtützt durch Vorarbeitungen ſcharfſinniger Denker der vorigen Jahrhunderte; einer, der groſse Kant, losgeriſſen und gleichſam verlaſſen von allen Weiſen der Vorwelt und ſeiner Zeit, kühn und ſtark genug, auf neuen, nie verſuchten Bahnen, und mit einem kaum geahndeten Schwunge der ſpekulativen Vernunft den geiſtigen Horizont der Menſchheit zu ermeſſen.

Ich fühle die ganze Kühnheit des Verſuchs, in einer Skizze die Hauptzüge der Philoſophie jener Männer zu koncentriren. Allein, wenn die Spekulation eines jeden von ihnen eine Richtung nahm, welche gewiſſermaſsen von der Natur ſelbſt vorgezeichnet iſt, und zu welcher ſich demnach jeder denkende Kopf ebenfalls ſtimmen kann, wenn Leibnitz, Locke und Hume, von einer gewiſſen Seite betrachtet, alle einen beſtimmten Grad von Wahrheit enthalten, und Kant in

ſeiner Theorie, mit dem, in ſein richtiges Verhältniſs geſetzten Wahren eines jeden von ihnen, zugleich den entſcheidenden Aufſchluſs über den Gegenſtand giebt, ohne einer andern Quelle als des gemeinſchaftlichen Bewuſstſeyns der Menſchen zu bedürfen, wenn dieſs wirklich ſich ſo befindet, ſo kann man hoffen, daſs ſelbſt eine flüchtige Zeichnung, welche nur die groben Umriſſe der Theorieen jener Männer enthält, nicht ohne Sinn und Deutung für diejenigen ſeyn wird, denen nicht alle Anlage und Stimmung für philoſophiſches Denken mangelt. Iſt wirklich die menſchliche Natur in Leibnitz, Lokke und Hume, in jedem von einer gewiſſen Seite, in Kant aber von allen Seiten getroffen, wie ſollte ſich nicht dieſelbe menſchliche Natur in dieſen Darſtellungen wieder erkennen? Und wenn vorzüglich Kant nichts anders als Data unſers Bewuſstſeyns ausſagt, wie ſollte nicht ſeinen Behauptungen das Bewuſstſeyn eines jeden zuſprechen?

Daſs die Beantwortung der Frage: ob es für den menſchlichen Geiſt, nach den Verhältniſſen ſeines jetzigen Daſeyns, Wahrheit, und zwar objektive Wahrheit gebe? unter die Hauptgegenſtände der Philoſophie gehöre, ſcheint einem jeden von ſelbſt einleuchten zu

müſ-

müſſen. Daſs aber dieſe Frage, wenn ſie richtig gefaſst wird, auf die Unterſuchung der letzten Prinzipien aller menſchlichen Erkenntniſs zurück weiſe, iſt eine ſelbſt von profeſſionirten Philoſophen nicht immer genug anerkannte Wahrheit. Diejenigen Männer, von denen ich ſpreche, waren von der Evidenz derſelben durchdrungen, ſie ſämmtlich ſahen die Erforſchung der letzten Gründe unſrer Erkenntniſs für die alleinige Quelle der Entſcheidung über die Möglichkeit objektiver Wahrheit an, und wichen nur dadurch von einander ab, daſs jeder eine eigene Methode einſchlug, um über das Erkenntniſsvermögen zu philoſophiren.

Wenn wir die objektive Wahrheit in die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande ſetzen, und die Frage wegen der Möglichkeit jener Wahrheit in dieſem Sinne aufwerfen, ſo iſt es zuvörderſt von der gröſsten Wichtigkeit, zu beſtimmen, was wir uns unter dem Gegenſtande zu denken haben. Leibnitz und Locke faſsten dieſen Begriff auf eine Weiſe, bey welcher ſie ſich nothwendig verirren muſsten; wenn Hume ihre Theorieen wirklich durch ſeinen kühnen Sceptiziſm überwältigte, ſo gelang es ihm vorzüglich auch dadurch, daſs er ſeine Waffen gegen den von

ihnen voraus gesetzten Begriff des Gegenstandes kehrte, und die Unhaltbarkeit desselben zeigte; wenn endlich Kant die philosophische Welt von der Alleinherrschaft dieses gewaltigen Siegers errettet hat, so verdanken wir diese wohlthätige Revolution gewiss vorzüglich seiner scharfen Auseinandersetzung dessen, was für den Menschen Gegenstand einer objektiven Vorstellung seyn kann, und was es nicht zu seyn fähig ist, wenn wir nicht etwas Widersinniges annehmen wollen.

Wenn wir unter dem Gegenstande das Ding an sich verstehn, d. h. das Ding, so wie es, alle Beziehung eines Erkenntnissvermögens weggerechnet, lediglich für sich geeigenschaftet seyn mag; so ist eine Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande gar nicht gedenkbar, also die objektive Wahrheit in diesem Sinne ein Begriff, welcher einen verborgenen Widerspruch mit sich selbst enthält. Jeder Philosophie, welche eine Deduktion der Möglichkeit der objektiven Wahrheit in diesem Sinne verspricht, kann man, ehe man sie noch studiert, schon im Voraus das Urtheil sprechen, dass sie auf einem blossen Selbstbetruge, eines wenn auch noch so grossen Denkers beruht.

Leib-

Leibnitz fowohl als Locke wurden unftreitig bey ihren Verfuchen, die Möglichkeit einer fubjektiv- und objektiv gültigen Wahrheit darzuthun, durch den nicht einmal gedenkbaren Begriff der Vorftellung eines Dinges an fich, als eines folchen, irre geführt; ein auffallendes Beifpiel, wie wichtig es im Gebiete der Spekulation ift, keinen Begriff unerörtert zu laffen, und wie zuweilen die Falfchheit unfrer Theorieen von der Verworrenheit abhängt, mit welcher wir einen Begriff dachten.

Die letzten Gründe der Möglichkeit, dafs Vorftellungen mit Dingen und zugleich mit der Natur des vorftellenden Wefens vollkommen harmoniren, find nach Leibnitz die angebornen Vorftellungen, Vorftellungen, welche, weit entfernt durch Eindrücke der äuffern Sinne, oder Reflexion aus der innern Erfahrung entftehen zu können, durch die Kraft der Seele aus ihrem urfprünglichen Vermögen entwikkelt werden, und diefe ihre Abkunft durch den Charakter von Nothwendigkeit und Allgemeinheit ankündigen, welcher mit ihnen verknüpft ift. Vermittelft diefer Vorftellungen ftellen Verftand und Vernunft die Dinge, wie fie an fich find, vor, und beftimmen die nothwendigen, allgemeinen Merkmahle derfelben als folcher. Die Sinnlichkeit ftellt

ſtellt uns einen bloſsen Schein der Dinge dar, und dieſer zeichnet ſich eben ſo durch den ihm eignen Charakter von Zufälligkeit und Einzelnheit aus, als die durch Verſtand und Vernunft erfolgende Erkenntniſs der Dinge an ſich durch Nothwendigkeit und Allgemeinheit charakteriſirt iſt.

Die letzten Gründe aller wahren Erkenntniſs ſind nach Locke die einfachen Vorſtellungen. Dieſe Vorſtellungen ſind keinesweges Produkte der Phantaſie oder der Vernunft; ſie werden unmittelbar theils aus der äuſſern Erfahrung, durch ſinnlichen Eindruck, theils aus der innern durch Reflexion geſchöpft, und bedürfen einer weitern Zergliederung eben ſo wenig als ſie deren fähig ſind. Was die wahrhaft einfachen Vorſtellungen von den Objekten darſtellen, iſt vollkommen wahre Kopie dieſer Objekte; ſie ſtellen aber allezeit das Wirkliche, und daſſelbe zwar vollſtändig dar. Alle unſre zuſammengeſetzten Begriffe beſtehen aus verbundenen einfachen, und ſie können in ſo fern auf Wahrheit Anſpruch machen, als ſie geſetzmäſsige Verbindungen wahrhaft einfacher Vorſtellungen ſind, und ſich auf ſolche zurück führen laſſen. „Niemand denke," ſagt Locke an irgend einem Orte ſeines Verſuches über den menſchlichen Verſtand, „daſs dieſs

„zu

„zu enge Schranken für den grofsen Verftand „des Menfchen find, der fich über die Sterne „fchwingt, von den Gränzen der Welt nicht „eingefchloffen werden kann, mit feinen Ge„danken die äufferfte Ausdehnung der Mate„rie überfliegt, und fich in dem unbegreifli„chen leeren Raume verbreitet. Zeige doch „jemand einen einzigen einfachen Begriff, „der nicht durch finnliche Empfindung oder „Reflexion entftanden, oder einen zufammen„gefetzten, der nicht aus folchen einfachen „Vorftellungen zufammengefetzt wäre. Und „wenn diefs unmöglich ift, fo wundre man „fich auch nicht, dafs diefe wenigen einfachen „Begriffe hinreichen, die lebhaftefte und viel „befaffendfte Denkkraft zu befchäftigen, und „den Stoff aller mannigfaltigen menfchlichen „Erkenntniffe, Einbildungen und Meinungen „abzugeben; wundere fich darüber eben fo „wenig, als darüber, dafs durch die mannig„faltigen Zufammenfetzungen der Buchftaben „des Alphabets fich fo unendlich viele Wör„ter bilden laffen. Bedenke man doch nur, „um ein ganz nahes Beyfpiel zu wählen, wie „unermefslich grofs der Umfang möglicher „Zufammenfügungen des Begriffes der Zahl „ift, und welch ein unendliches Feld den „Mefskünftlern die Ausdehnung eröffnet."

Hume

Hume hatte die Theorieen beyder grossen Männer vor sich. Allein so wie sein fessellofer durchdringender Geist wichtige Mängel in ihnen entdeckte, vermochten sie ihn nicht zu befriedigen. Er versuchte eine Bahn, welche seine Zeitgenossen um so mehr in Erstaunen setzte, je grösere Kühnheit dazu gehörte sie zu finden, zu betreten, und mit Festigkeit zu verfolgen.*)

Aller Stoff zu unsern Gedanken, sagt Hume, fliest uns durch äussere oder innere Sensazionen zu, nur allein die Verbindung und Zusammensetzung desselben ist das Geschäft des Verstandes und des Willens; alle unsre Ideen, d. h. unsre weniger lebhaften Vorstellungen sind Copieen von den Eindrükken, d. h. von den lebhaften Vorstellungen. Zer-

*) Die Darstellung des zu vollkommener Reife gediehenen Humischen Systems finden wir in seinen *Essays and treatises on several subjects*, *Lond.* 1784. 2. B. 8. Sein früher erschienenes Werk: *a Treatise of human nature*, erklärte Hume in der Folge selbst für einen jugendlichen Versuch, welchen er seiner mannigfaltigen Mängel halber nicht billige. Um so erfreulicher ist es, dass Herr Tennemann uns eine vortreffliche Uebersetzung der Versuche über den menschlichen Verstand geliefert hat, welche sich im zweyten Bande der genannten *Essays* befinden.

Zergliedern wir nur unſre Ideen, ſo finden wir gewiſs, daſs ſelbſt die abgezogenſten derſelben ſich in ſolche einfache Begriffe auflöſen laſſen, welche von vorher gehenden Gefühlen oder Empfindungen abkopirt ſind, und ſogar die erhabenſte aller Ideen, die der Gottheit, führt uns, wenn wir ihre Beſtandtheile verfolgen, auf jenen Urſprung zurück. Und wenn wir die Menſchen beobachten, ſo finden wir, daſs Perſonen, welche für eine gewiſſe Art von ſinnlichen Vorſtellungen keine Empfänglichkeit haben, weil ihnen das Organ dazu fehlt, auch der ihnen entſprechenden Begriffe nicht fähig ſind. Die Stoffe, welche wir zu unſern Begriffen durch die ſinnlichen Eindrücke erhalten, werden von dem ſelbſtthätigen Vermögen unſres Gemüths theils nach den logiſchen Geſetzen, theils aber auch willkührlich verbunden. Eine Verbindung dieſer Art aber kann immer den logiſchen Geſetzen vollkommen angemeſſen, von allem Widerſpruche frey ſeyn, und doch grundloſe Begriffe befaſſen, deren Inhalt nicht unmittelbar aus Eindrücken geſchöpft, ſondern aus denſelben willkührlich durch Phantaſie erzeugt iſt. Nur in der Beziehung unſrer Begriffe auf die Eindrücke iſt die Möglichkeit ſachlicher (realer) Wahrheit für uns gegründet, und das einzig ächte Kriterium, ſie anzuerkennen, iſt die Uebereinſtimmung unſrer

Be-

Begriffe mit den Eindrücken, aus welchen der Stoff zu denſelben geſchöpſt iſt. Alle Wahrheit für den Menſchen alſo iſt auf bloſse Uebereinſtimmung zwiſchen Vorſtellungen und Vorſtellungen eingeſchränkt.

Ehe wir das gegenſeitige Verhältniſs dieſer drey berühmten Syſteme mit einiger Schärfe beſtimmen können, müſſen wir die folgenden Sätze lebhaft vor Augen haben, in welchen die wichtigſten Prinzipien für die Prüfung einer Theorie der erſten Gründe aller Erkenntniſs, und der objektiven Wahrheit enthalten ſind.

Soll eine Theorie der erſten Gründe aller Erkenntniſs und der objektiven Wahrheit den menſchlichen Geiſt befriedigen:

1) ſo muſs ſie ſich auf einen Begriff von Wahrheit beziehen, welcher keinen Widerſpruch enthält.

2) Sie muſs dem allgemeinen Bewuſstſeyn der menſchlichen Natur nicht widerſtreiten, und das nicht aufheben, was als evidentes Datum in ſelbigem enthalten iſt, oder aus Datis dieſer Art ſich mit Nothwendigkeit ergiebt.

3) Da es in unſerm Bewuſstſeyn Urtheile und Begriffe giebt, welche den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit ſich führen, und eben dadurch ihren von aller Erfahrung unabhängigen Urſprung ankündigen, ſo muſs jene Theorie dieſelben mit Vollſtändigkeit, Ordnung und Beſtimmtheit darſtellen, und eine Ableitung derſelben liefern, welche bloſs auf evidente und allgemein gültige Data der Menſchennatur gegründet iſt.

4) Da wir uns vermittelſt dieſer Urtheile und Begriffe nothwendige allgemeine Vorſtellungen der natürlichen und übernatürlichen Welt bilden, ſo muſs jene Theorie darthun, ob und wie fern in dieſen Vorſtellungen Realität angetroffen werden könne oder nicht.

1) Es iſt ſchon bemerkt worden, daſs Leibnitz und Locke einen widerſprechenden Begriff der objektiven Wahrheit annehmen, indem ſie ſich darunter die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Dinge an ſich denken; ein Gedanke, der ſich ſelbſt vor ihren ſcharfſichtigen Blicken aufgehoben haben würde, wenn ſie ſich über den Begriff des Gegenſtandes deutliche Rechenſchaft abgefordert hätten. Allein beide ſetzen noch dazu

die Möglichkeit einer solchen Wahrheit als erwiesen voraus, und drehen sich offenbar bey ihrer Ableitung derselben im Kreise. Wenn Leibnitz die Möglichkeit objektiver Wahrheit aus den angebornen Vorstellungen herleitet, als welche durch den ihnen eignen Charakter von Nothwendigkeit und Allgemeinheit unwidersprechlich anzeigen sollen, daſs sie mit den Dingen an sich übereinstimmen, so sieht man sogleich, daſs er mit dem Begriffe seiner angebornen Vorstellungen dasjenige schon als erwiesen voraussetzt, dessen Beweis es eben gilt. Und wenn Locke die Möglichkeit objektiver Wahrheit aus den einfachen Vorstellungen herleitet, als welche nach ihm eben durch ihre Einfachheit und Unauflösbarkeit, unwidersprechlich beweisen sollen, daſs sie reine Kopieen der Dinge an sich sind, so erhellet, daſs auch dieser Weltweise mit dem Begriffe seiner einfachen Vorstellungen dasjenige als erwiesen voraussetzt, dessen Erweis verlangt wird. Beide Weltweise können die Forderung nicht von sich ablehnen, daſs der Eine beweise, die angebornen Vorstellungen enthalten nothwendige, allgemeine Merkmahle der Dinge an sich, der Andre zeige, die einfachen Vorstellungen seyen wirklich wahre Abdrücke der Dinge an sich,

Wenn

Wenn Hume die Möglichkeit aller objektiven Wahrheit läugnet, so muſs er nothwendig einen Begriff davon hegen, weil er auſſerdem ein vollkommnes Nichts aufzuheben glaubte. Auch er konnte keinen andern Begriff der objektiven Wahrheit gewinnen, als den der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Dinge an ſich, und er verwarf alle objektive Wahrheit, als etwas, was nach den Verhältniſſen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens gar nicht möglich ſeyn könne. Die Gegenſtände, zeigt er, welche wir von unſern Vorſtellungen unterſcheiden, ſind nichts denn die Eindrücke, als Gegenſtände der Begriffe, durch welche ſie vorgeſtellt werden, und weder Vernunft noch Sinnlichkeit ſind fähig, Dinge an ſich, als ſolche, in ihrer Vorſtellung aufzunehmen.

Hume iſt unſtreitig für Leibnitz und Locke unüberwindlich. Um ihn ſelbſt zu beſiegen, muſs zuvörderſt gezeigt werden, daſs der Begriff der objektiven Wahrheit, welchen er vorausſetzt, innerlich widerſprechend iſt, muſs ein andrer Begriff derſelben gefunden werden, welcher frey von jedem Widerſtreite ſey. Man kann ſchon im Voraus ahnden, daſs und wie ungefähr der Ueberwinder aller dogmatiſchen poſitiven Schulen ſeinen eigenen Meiſter finden könne. Es wird nämlich

lich dieſs unſtreitig dann der Fall ſeyn, wenn ein Weltweiſer, ohne ſich irgend eine beliebige Vorausſetzung zu erlauben, die Natur, Bedingungen und Gränzen aller Vorſtellbar- und Erkennbarkeit für den menſchlichen Geiſt, aus dem allgemeinen Bewuſstſeyn der Menſchheit entwickelt. Wir werden ſehen, daſs die kritiſche Philoſophie von Kant in dieſem Verhältniſſe gegen den Humiſchen Scepticiſm ſteht.

2) Eine Theorie der letzten Gründe aller Erkenntniſs kann mit dem menſchlichen Bewuſstſeyn im Ganzen oder im Einzelnen nicht harmoniren. Sie kann überhaupt alle Grundgeſetze und Grundformen unſrer geiſtigen Vermögen, die ſich im Bewuſstſeyn, wenn es nur gehörig entwickelt iſt, deutlich genug auszeichnen, aufheben, oder deren nur einige, ſie kann jene alle unbeſtimmt und verſchoben darſtellen, oder nur einige verwirren. Die wahre Theorie kündigt unſtreitig ihren Charakter ſogleich dadurch an, daſs ſich in ihr, wie in einem getreuen Spiegel, das ganze Bewuſstſeyn der Menſchheit darſtellt, daſs ſich für alle Richtungen, in denen nach der urſprünglichen, unwandelbaren, allgemeinen Beſtimmung der Natur, die geiſtigen Vermögen des Menſchen wirken müſſen, die Punkte und Linien wahr und

ſcharf

ſcharf vorgezeichnet, und in ihrer wirklichen Harmonie geordnet finden, daſs ſie gleichſam eine allgemeine Karte des kleinen Weltſyſtems ausmacht. welches die vereinigten Vermögen dieſer Natur bilden.

Vergleichen wir in dieſer Hinſicht die Theorieen von Leibnitz, Locke, Hume, ſo kann man der Leibnitziſchen im Ganzen den Vorzug, wie mir ſcheint, keinesweges ſtreitig machen. Wenn Locke alle Wahrheit auf die bloſse Unwiderſtehlichkeit der ſinnlichen Empfindung bey den einfachen Vorſtellungen zurück führt, ſo widerſpricht dieſe Behauptung unſerm ganzen Bewuſstſeyn, durch welches ſich, die urſprünglichen Grundlagen unſers ſinnlichen, unſers Verſtandes - unſers Vernunftvermögens, laut genug ankündigen; und ganz derſelbe Fall beynahe iſt es, wenn Hume alle Wahrheit auf Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit den ſinnlichen Eindrücken als ihren unmittelbaren Gegenſtänden einſchränkt, und jede Nothwendigkeit, welche eine Vorſtellung begleitet, für Folge der Angewöhnung an gewiſſe immer wiederkommende Eindrücke und Verbindungen von Eindrücken hält. Wenn Leibnitzens Theorie der angebornen Vorſtellungen auch keinesweges für ein Syſtem der urſprünglichen unveränderlichen, allgemeinen Formen, Ge-

 ſetzen

fetzen und Prinzipien unfers Vorftellungs-vermögens gelten kann, fo ift doch in derfelben die Grundwahrheit aller Philofophie feftgehalten, dafs in unferm Bewufstfeyn Begriffe, Urtheile und Grundfätze enthalten find, welche bey ihrer unläugbaren Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht durch finnliche Einwirkung haben entftehen können, fondern aus angebornen Grundlagen haben hervorgehen müffen. Wenn aber Leibnitz, bey Feftfetzung feiner angebornen Vorftellungen, allerdings dasjenige fichert, was unfer felbftthätiges Vermögen, unfre Spontanität ausmacht, fo kann man nicht läugnen, dafs der richtige Begriff unfers leidenden Vermögens, unfrer Receptivität bey diefem Weltweifen ganz verlohren geht, und dafs Locke fowohl als Hume fich von diefer Seite vor Leibnitz auszeichnen, indem fie die im menfchlichen Vorftellungsvermögen enthaltene finnliche Empfänglichkeit ihrem wahren Charakter nach, mehr ausdrücken als jener. Man wundere fich nicht, dafs ich mich hier etwas unbeftimmter Worte bediene; denn wenn auch Leibnitz augenfcheinlich feinen Blick vorzüglich auf das felbftthätige Vermögen des Menfchen, Locke und Hume die ihrigen auf das leidende eben deffelben richteten, fo hat doch jener das Verdienft, das felbftthätige Vermögen vollftändig und fcharf beftimmt

ſtimmt zu haben, eben ſo wenig, als dieſe auf denſelben Ruhm in Rückſicht des leidenden Anſpruch machen können.

3) Die Leibnitziſche Theorie erkennt an, daſs in unſerm Bewuſstſeyn Begriffe, Urtheile und Grundſätze enthalten ſind, welche keine Erzeugniſſe der Erfahrung ſeyn können, ſondern als eine urſprüngliche Mitgabe der Natur angeſehen werden müſſen. Locke und Hume heben alle Urſprünglichkeit von Vorſtellungen, als etwas Unmögliches auf, und ſtellen alle Vorſtellungen, als lediglich durch die ſinnlichen Eindrücke gegeben dar. Wenn auch in dieſem Stücke die Leibnitziſche Theorie vor der Lockiſchen und Humiſchen den Vorzug hat, ſo kann man doch Leibnitzen das Verdienſt nicht zueignen, jene urſprünglichen Begriffe, Urtheile und Grundſätze, als urſprüngliche erwieſen, und ſyſtematiſch dargeſtellt zu haben.

4) Es iſt ein keines Beweiſes bedürftiges Faktum, daſs wir uns vermittelſt jener Begriffe, Urtheile und Grundſätze, gewiſſe unveränderliche Vorſtellungen der wirklichen erkennbaren Welt bilden, ja daſs es nur durch ſolche geſchieht, wenn wir uns von überſinnlichen Dingen Vorſtellungen bilden, in welchen, bey gleicher Entwickelung und

Bildung der Vernunft, alle Menſchen mit einander übereinſtimmen müſsten. Beſäſsen wir z. B. die Begriffe von Subſtanz, Urſache, nicht als urſprüngliche, angeborne Grundlagen unſers Erkenntniſſes, ſo würden wir nicht fähig ſeyn, die Erſcheinungen der Welt in ihrem nothwendigen Zuſammenhange ſo gleichbleibend vorzuſtellen, als es allgemein der Fall iſt. Wenn die wahre Theorie der erſten Gründe des menſchlichen Erkenntniſſes uns das ganze Syſtem der dem Menſchen nothwendigen und unabänderlichen Vorſtellungen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt begreiflich machen muſs; ſo kann uns weder Leibnitzens noch Lockens noch Humens Theorie befriedigen. Leibnitzens Syſtem angeborner Grundwahrheiten deutet bloſs auf den ächten Grund hin, wo wir die befriedigende Löſung jenes Problems zu ſuchen haben; Locke und Hume verlaſſen uns mit ihren Theorieen ganz.

Betrachten wir aber alle dieſe Theorieen nach dem Kriterium der allein wahren Theorie; (enthalten in dem unter No. 2. befindlichen Satze) ſo müſſen wir zugeſtehen, daſs keine die Prüfung vollkommen aushalte. Die Hauptvermögen, durch deren Zuſammenwirkung das Syſtem unſrer Erkenntniſſe entſteht, Sinnlichkeit, Verſtand und Vernunft ſind

ſind in keinem jener Syſteme ſo vollſtändig, ſo aus einander geſetzt, ſo ſcharf nach ihren Verhältniſſen zu einander beſtimmt, dargeſtellt, daſs man in vollkommener Uebereinſtimmung mit dem gemeinſchaftlichen Bewuſstſeyn der Menſchheit ſich die Möglichkeit jenes Syſtems unſrer Erkenntniſſe erklären könnte.

Dieſe Bemerkungen ſcheinen hinlänglich, um uns zur lebhaften Einſicht des Verhältniſſes der drey berühmten Syſteme von Leibnitz, Locke und Hume vorzubereiten, und uns um ſo leichter für die Ueberzeugung zu beſtimmen, daſs der Humiſche Skepticiſm der Leibnitziſchen und Lockiſchen Theorie vollkommen überlegen ſeyn, und ſo lange in der philoſophiſchen Welt auf die Alleinherrſchaft Anſpruch machen muſste, als kein Weltweiſer auftrat, welcher durch eine ganz neue Unternehmung denen im vorigen angegebenen Forderungen Genüge leiſtete. Gewinnen wir dieſe Ueberzeugung, ſo werden wir denn um ſo fähiger ſeyn, das groſse Verdienſt eines Kant zu würdigen.

Da indeſſen die ganze Charakteriſtik mehr für die Liebhaber der Philoſophie, als für die Eingeweihten beſtimmt iſt, ſo will ich noch einen höhern Standpunkt wählen, um

den ganzen Ideenkreis, deſſen Ueberſicht ich wünſche, wenigſtens den Hauptpartieen nach, lebhaft darzuſtellen.

Es iſt kein Werk der Regeln oder Schulen, daſs der Menſch ſein Nachdenken auf die allgemeine Natur der Dinge richtet, mit kühnen Schritten bis an die Gränzen aller Natur dringt, und mit einem Fluge, in welchem er Anfangs ſich ſelbſt nicht kennt, ſich zu der Vorſtellung einer überſinnlichen Welt erhebt. Nie würde er mit derjenigen Feſtigkeit, mit welcher er es thut, jene gewagte Richtung zum Unbegreiflichen verfolgen, wenn ihn nicht das höchſte Intereſſe, deſſen er fähig iſt, ich meine das für ſeine Beſtimmung, mit unabläſſigen und unwiderſtehlichen Reitzen dahin antriebe. Der menſchliche Geiſt dreht ſich aber bey dieſem Nachdenken, wie einem jeden ſein Bewuſstſeyn ſagen muſs, um eine Reihe von Vorausſetzungen über die Natur der Dinge, und gewiſſe Ideen, welche in der Sphäre aller menſchlichen Vorſtellbarkeit die letzte mögliche Kreislinie zu beſchreiben ſcheinen. Oder kann wohl irgend ein Menſch über den Zweck ſeines Daſeyns denken, kann er mit den ſchnellen Flügeln der Hoffnung, oder dem langſamen Fluge der Furcht bis über den Markſtein des Lebens hinaus gehn, ohne immer von Begriffen,

wie

wie z. B. beharrendes Wesen, Ursache unausbleiblicher Wirkung, wirksame Gemeinschaft der Wesen, und von Ideen, wie die einer unvergänglichen Seele, eines Universums, eines Gottes geleitet zu werden? Nein, er kann es nicht. Der ungebildetste Mensch, wie der gröſseste Weise, klimmen in ihrem Denken auf gleicher Leiter zu dem höchsten Ziele alles Vorstellbaren, und selbst eine göttliche Offenbarung würde für uns nur eine zwar geheiligte, aber leere Tafel seyn, wenn uns nicht jene Begriffe und Ideen die Exposition ihres Inhalts möglich machten.

Der Mensch bedient sich eine Zeit lang dieser Begriffe und Ideen, ohne Furcht einer Täuschung; manche vertrauen sich ihnen sogar mit blinder Zuversicht für ihr ganzes Leben an, ohne daſs irgend ein Zweifel über ihre Realität in ihnen erwachte. Allein nach dem natürlichen Gange der Entwickelung unsrer Vernunft muſs uns sich doch die Frage darbieten: wie vielen Gehalt eigentlich alle die Begriffe und Ideen besitzen, vermittelst welcher wir über die natürliche und übernatürliche Welt denken? und diese Frage muſs unausbleiblich jene andre herbey führen; nämlich die: welchen Ursprung eigentlich

lich alle jene Begriffe und Ideen haben? Denn es wäre ja vielleicht möglich, daſs ſie insgeſammt bloſse Geſpinnſte einer verirrten Vernunft, oder Bildungen einer delirirenden Phantaſie wären, und wie getäuſcht fände ſich da der Menſch in Rückſicht ſeiner letzten und heiligſten Hoffnungen!

Halte man es nicht für Schwärmerey eines überſpannten Freundes der Philoſophie, wenn ich einen nicht eben ſo groſsen Kreis von Begriffen und Ideen ſo wichtig für die Befriedigung des Menſchen ausgebe. Macht nicht jede Ueberzeugung eines Menſchen über den Zweck ſeines Daſeyns ein Gebäude verknüpfter Vorſtellungen aus, dem gewiſſe Hauptvorſtellungen den Grund, andre die Zuſammenfügung der Theile geben, und, wenn dieſe Hauptvorſtellungen weggeriſſen werden, oder plötzlich ihre begründende und zuſammenfügende Kraft verlieren, was kann dann anders das Schickſal des ganzen Gebäudes ſeyn, als in ſich ſelbſt zu verſinken? Wenn du ruhig, in Zuverſicht auf deinen Baumeiſter, ein neues Haus bezogen hätteſt, ohne über die Feſtigkeit der Arbeit irgend eine Unterſuchung anzuſtellen, und nun ein baukundiger Freund dir unverhohlen ſagte, daſs Grundlage und Ausführung ganz verfehlt ſey, dir zeigte, wie ſich ſchon in denen

nen von dir nicht bemerkten Senkungen ganzer Seiten, in Biegungen der Wände und der Decken, der nahe Einſturz des Hauſes ankündige; würdeſt du nicht mit haarſtreubendem Schauer die verrätheriſche Wohnung verlaſſen müſſen? Und, wenn nun vollends, indem du ein neues Gebäude aufführen wollteſt, es möglich wäre, daſs irgend ein Sterblicher dir verkündigte: Die Erde wird nie wieder ein Haus tragen, Zufall, daſs ſie es bisher that; ſie wird von jetzt an durch beſtändige Erſchütterungen im innerlichen Aufruhr ihrer Kräfte ihrem Untergange entgegen taumeln; die Steine und Metalle haben ihre haltende Kraft verlohren, und alles geſchlagene Holz löſst ſich augenblicklich in Fäulniſs auf; du findeſt nirgends eine Hütte oder eine Höhle, die nicht über dir zuſammen ſtürzte, mit jedem künftigen Tritte wirſt du Gefahr laufen, in den Abgrund zu verſinken; — — wenn es möglich wäre, daſs irgend ein Sterblicher dieſs einem Sterblichen verkündigte, würde er nicht in den gräſslichſten Zuſtand der Verzweifelung verſetzt werden?

Die Anwendung auf Leibnitz, Locke und Hume, hat keine Schwierigkeiten. Leibnitz baut, wie ich in der Folge zeigen werde, auf ſeine Theorie der erſten Gründe unſrer Erkennt-

kenntniſs ein ſehr erhabenes Syſtem der Natur und Uebernatur. Allein da ſeine Behauptung der angebornen Ideen uns über den Gehalt und Urſprung jener Begriffe, vermittelſt welcher wir über Natur und Uebernatur philoſophiren, keinen zureichenden Aufſchluſs giebt, da dieſe Behauptung der angebornen Ideen nicht einmal von jenem groſsen Weltweiſen erwieſen worden, ſo erhellet, daſs alle auf die Leibnitziſche Theorie gegründete Ueberzeugung von der allgemeinen Natur der Dinge und der Beſtimmung der Welt und Menſchheit verſchwinden muſs, ſo bald man einſieht, wie unzureichend dasjenige iſt, was Leibnitz über den Gehalt und Urſprung jener Begriffe geſagt hat, vermittelſt deren wir über jene Gegenſtände philoſophiren. Locke iſt angelegentlich befliſſen, auf ſeine Theorie der erſten Gründe der menſchlichen Erkenntniſs ein Syſtem von Wahrheiten über die allgemeine Natur der Dinge der Sinnenwelt, und die Geſetze der übernatürlichen Welt zu gründen. Allein da er alle jene Begriffe, welche in beſtimmter Verbindung den Inhalt dieſer Wahrheiten ausmachen, im Widerſpruche gegen ihren Charakter und allen Geſetzen der Möglichkeit zuwider, aus denen durch ſinnliche Eindrücke entſtehenden einfachen Vorſtellungen ableitete, und die Theorie dieſer einfachen Vorſtellungen ſelbſt keines-

nesweges befriedigend erweisen konnte, so kann jede auf die Lockische Theorie gebaute Ueberzeugung von der allgemeinen Natur der Dinge und der Bestimmung der Welt und Menschheit nur so lange dauern, als man das Grundlose jener Theorie nicht bemerkt.

Hume philosophirte über die ersten Gründe unsrer Erkenntniss in so weit ganz auf die Weise Lockens, als er alle menschliche Vorstellungen für sinnliche Eindrücke, oder für Kopieen, oder durch Reflexion entstandene Modifikationen der Eindrücke hielt. Er drückt sich darüber an irgend einem Orte beynahe ganz, wie Locke in der im vorigen von mir angeführten Stelle, aus. „Nichts," sagt er, „scheint beim ersten Anblicke so gränzen„los zu seyn, als das menschliche Denken, „welches nicht nur über alle menschliche Ge„walt und Autorität hinaus geht, sondern „auch nicht einmal in die Gränzen der Natur „und Wirklichkeit eingeschränkt ist. Un„geheuer zu dichten, oder ungewöhnliche „Gestalten und Erscheinungen zu verbinden, „kostet der Einbildungskraft nicht mehr Mü„he, als die natürlichsten und bekanntesten „Gegenstände vorzustellen. Und während „der Körper an einen Planeten gefesselt ist, „auf dem er sich mit Mühe und Beschwerlich„keit herumschleppt, können uns die Gedan-

„ken

„ken in einem Augenblick in die entfernte„ften Regionen des Univerfums, ja felbft über „das Weltall hinaus, in das gränzenlofe Cha„os verfetzen, wo die Natur, wie man meint, „in gänzlicher Unordnung liegt. Was nie„mals gefehen oder gehört ward, kann doch „noch gedacht werden, nichts ift dem Ver„ftande unmöglich, auffer was einen abfolu„ten Widerfpruch enthält.

„Allein obgleich unfre Denkkraft diefe „unumfchränkte Freyheit zu befitzen fcheint, „fo wird fich doch nach einer nähern Unter„fuchung ergeben, dafs fie wirklich in fehr „enge Gränzen eingefchloffen ift, und dafs die „fchöpferifche Kraft des Verftandes fich nicht „weiter erftreckt, als auf das Vermögen, den„jenigen Stoff, welchen die Sinne und die „Erfahrung liefern, zu verbinden, zu verfe„tzen, zu vermehren oder zu vermindern."

Indem Hume dem Empirifmus, in welchem er Locken folgte, die feinfte Ausbildung gab, eine Ausbildung, durch welche derfelbe das Syftem der Natur und Wahrheit felbft zu feyn, und mit der allgemeinen Erfahrung der Menfchen vollkommen übereinzuftimmen fchien; mufste er nothwendig der Leibnitzifchen Theorie gefährlich und überlegen werden, da diefe, fo wie fie begründet

ift,

ist, bey weiten nicht den einnehmenden Schein von Evidenz hat, als jener. Hume hat vollkommenes Recht von Leibnitz zu fordern, daſs er ihm befriedigend beweiſe, daſs der Charakter von Nothwendigkeit und Allgemeinheit, den er ſeinen angebornen Ideen zueignet, weil ſie, ohne angeboren zu ſeyn, jenen Charakter nicht beſitzen könnten, ein ſicherer Beweis der Urſprünglichkeit und Angeborenheit dieſer Ideen ſey. Da nun aber Leibnitz, wie wir im vorigen geſehen haben, bey ſeinem Verſuche, dieſen Beweis zu führen, ſich in einen Zirkel verlor, ſo iſt es ganz natürlich, daſs er den Angriffen Humes weichen muſs.

Der wichtigſte Zug in dem verfeinerten Empiriſm Humes, ein Zug, wodurch er ſich ganz von Locke entfernt, beſteht unſtreitig darin, daſs er aus der Geſchichte der Entſtehung unſrer Vorſtellungen mit Evidenz zeigt, daſs in keiner Vorſtellung ein Ding an ſich, und deſſen Merkmahle als Gegenſtand vorkommen können, daſs die Gegenſtände, welche wir von dieſen Vorſtellungen unterſcheiden, an ſich ſelbſt nichts ſind, als die Eindrükke, wie fern ſie Objekte unſrer Begriffe ſind, daſs die Ideen des Verſtandes und der Vernunft, als bloſse Produkte der Reflexion über die Eindrücke, eben ſo wenig fähig ſind, uns

 et-

etwas von den Dingen an ſich darzuſtellen. Indem er dieſes zeigt, bekämpft er mit gleichem Glücke die dogmatiſchen Syſteme Leibnitzens ſowohl als Lockens, in welchen, wie wir ſchon im vorigen geſehen haben, Erkenntniſs der Dinge an ſich voraus geſetzt wird, von Leibnitz in ſeinen angebornen Ideen, von Locke in ſeinen einfachen Vorſtellungen.

Hume kannte zwiſchen Erkenntniſs der Dinge an ſich, und Begriffen von den bloſsen ſinnlichen Eindrücken, zwiſchen einer abſolut objektiven, und einer lediglich ſubjektiven Wahrheit, keine Mittelgattung. Hatte er die Unmöglichkeit aller Erkenntniſs der Dinge an ſich ſowohl durch Sinnlichkeit als Vernunft gezeigt, ſo blieb ihm nun nichts übrig, als alle menſchliche Wahrheit auf die Uebereinſtimmung unſrer Begriffe, mit den Eindrücken, als welche allein ihre Gegenſtände ſind, einzuſchränken.

Man ſieht augenblicklich, welcher Ungewiſsheit nach dem Humiſchen Syſtem das menſchliche Erkenntniſsvermögen Preis gegeben iſt, und wie der menſchlichen Erfahrung dadurch jeder haltbare Grund entriſſen wird.

Das

Das Gefährliche des Humifchen Syftems leuchtet noch weit mehr ein, wenn wir es in Beziehung auf Metaphyfik betrachten. Ich verftehe unter Metaphyfik die aus der blofsen Vernunft gefchöpfte Wiffenfchaft der allgemeinen nothwendigen Merkmahle der Dinge und die befondern Wiffenfchaften über die menfchliche Seele, das Univerfum, und die Gottheit. Wer die Grundideen, worauf diefe Difciplinen ruhen, verdächtig macht, untergräbt die heiligften Ueberzeugungen des Menfchen. Nach Hume ift jeder Begriff, dem kein finnlicher Eindruck entfprechen kann, nichts anders, als ein trügerifches Irrlicht, und wenn gewiffe Begriffe als fcheinbar nothwendig und allgemein, über die Erfahrung hinaus zu gehen fcheinen, fo ift diefs nach ihm ein blofses Blendwerk; ein Blendwerk, durch welches wir auf fehr natürliche Weife getäufcht werden, wenn gewiffe Eindrücke öfters wiederholt werden. Hume zeichnete unter den metaphyfifchen Begriffen der Vernunft vorzüglich den der Verknüpfung der Urfache und Wirkung aus, nicht fowohl, wie mir fcheint, als ob er die übrigen ganz gleichen Begriffe überfehen hätte, fondern weil die Wichtigkeit diefes Begriffes nach dem Umfange feiner Anwendung und der Erhabenheit feiner Beziehung die meifte Evidenz mit fich führt. Hume forderte den Erweis da-

 von,

von, dafs die Vernunft den Begriff der Urfache aus ihren eigenen Mitteln hervorbringe; Leibnitz that ihm nicht Genüge; Locke konnte ihm bey feiner Deduktion und dogmatifchen Feftfetzung der metaphyfifchen Begriffe nicht anders als widerfprechend fcheinen; die meiften Philofophen feiner Zeit zeigten durch die Art ihrer Widerlegungen nur zu deutlich, dafs fie ihn nicht verftanden, indem fie ihm durch Ausfprüche des fogenannten gefunden Verftandes immer nur erwiefen, was er nie bezweifelt hatte, nämlich, dafs der Begriff der Urfache jedem Menfchen natürlich, dafs er für die Erfahrung und Naturerkenntnifs ganz unentbehrlich fey. Humes Refultat war: „dafs die Vernunft fich, um „mich der Ausdrücke Kants zu bedienen, „mit diefem Begriffe ganz und gar betrüge, „dafs fie ihn fälfchlich für ihr eigenes Kind „halte, da er doch nichts anders als ein Bas„tard der Einbildungskraft fey, die, durch „Erfahrung befchwängert, gewiffe Vorftellun„gen unter das Gefetz der Affociation gebracht „hat, und eine daraus entfpringende fubjekti„ve Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für ei„ne objektive, aus Einficht, unterfchiebt." *)

So

*) Gleichwohl nannte Hume eben diefe zerftörende Philofophie felbft Metaphy

So wie Hume über den Begriff der Verknüpfung der Urſache und Wirkung philoſophirte, muſste er nothwendig auch über alle metaphyſiſche Begriffe philoſophiren, welche ſeinem ſcharfen Blick auf keine Weiſe entgehen konnten. Sie alle muſsten ihm als nichts anders, denn ein Gemiſch zweydeutiger Vorſtellungen erſcheinen, welche zwar freylich bisher nach einer ſo viel wir wiſſen,

 all-

phyſik, und legte ihr einen hohen Werth bey. „Metaphyſik und Moral,“ (ſagt er Verſ. 4. Th. S. 214. d. Ueb.) „ſind die „wichtigſten Zweige der Wiſſenſchaft; „Mathematik und Naturwiſſenſchaft „ſind nicht halb ſo viel werth.“ Der ſcharfſinnige Mann ſahe aber hier bloſs auf den negativen Nutzen, den die Mäſsigung der übertriebenen Anſprüche der ſpekulativen Vernunft haben würde, um ſo viel endloſe und verfolgende Streitigkeiten, die das Menſchengeſchlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den poſitiven Schaden aus den Augen, der daraus entſpringt, wenn der Vernunft die wichtigſten Ausſichten genommen werden, nach denen allein ſie dem Willen das höchſte Ziel aller ſeiner Beſtrebungen ausſtecken kann. — Bemerkung Kants in der Vorrede zu den Prolegomenen.

allgemeinen Uebereinstimmung der Erfahrung immer im Menschen entstanden, von denen man aber nicht beweisen könne, ob sie nicht auch irgend einmal denselben verlassen dürften; Vorstellungen, welche zwar den Schein von sich geben, als ob sie nothwendige allgemeine Merkmahle der Dinge darstellten, im Grunde aber bloss eingebildete Zusammensetzungen von sinnlichen Eindrücken sind, die sich auf eine täuschende Weise unsrer Ueberzeugung bemächtigen, als ob sie reale Wahrheit enthielten.

So war also durch Hume jede Stütze, und der Grund jeder zu seiner Zeit vorhandenen dogmatischen Theorie des Erkenntnissvermögens erschüttert, die beyden Hauptsysteme, das Leibnitzische und Lockische, erschienen im Lichte der kühnen Zweifel jenes Weltweisen in ihrer vollen Blösse, die Metaphysik sahe den Umsturz ihres gleisenden Thrones herannahen, und die Menschheit musste für den Besitz ihrer heiligsten Ueberzeugungen zittern. Hume hat in der That auf alle Staaten Europa's, denen die Philosophie nicht fremd ist, mächtig gewirkt, vorzüglich aber hat der Geist seines Systems sich über sein Vaterland *), Frankreich und Deutschland

*) Der Einfluss von Humes Schriften über die menschliche Natur und den menschlichen Verstand,

land verbreitet. Seine Alleinherrſchaft über die ganze philoſophiſche Welt würde entſchieden geweſen ſeyn, wenn nicht die Anzahl blinder Anhänger an dogmatiſche Syſteme zu jeder Zeit ſo beträchtlich wäre.

Indeſſen würde zuverläſſig Humes Philoſophie immer mehr Land gewonnen, und ihr verzehrender Geiſt nach und nach die edelſten Blüthen menſchlicher Glückſeligkeit er-

ſtand, zeigte ſich in ſeinem Vaterlande nicht ſowohl bey ſeinem Leben, als vielmehr nach ſeinem Tode. Von der erſten ſagt er in einer von ihm ſelbſt verfaſsten eigenen Biographie nach der lateiniſchen Ueberſetzung: Prodiit liber *de natura humana* infauſtiſſimis omnibus, quippe *„e „prelo exanimis cecidit.“* (It fell deadborn from the preſs) Nec ulla prodeunti adfuit celebritas, et ne minima quidem Zelotarum obmurmuratio. Von der zweyten ſagt er ebendaſelbſt: Equidem ſemper in animum induxeram, libro de natura humana male ceſſiſſe, quod, ut creberrime fit, immaturius ac imprudentius me in ſcriptorum numerum referre voluiſſem, quodque modo et forma potius, quam re ipſa erraſſem: proinde priorem partem iſtius operis ad incudem revocavi, et ut *disquiſitio de intellectu humano* audiret, volui. Prodiit haec opella me adhuc peregre agente et Auguſtae Trevirorum commorante, ſed *non multo melius cum ea actum quam cum libro de natura humana.*

ſtickt haben, wäre nicht ein Weltweiſer erſchienen, fähig jenem philoſophiſchen Sieger die Spitze zu bieten, und ſiegreich ihn in der Mitte ſeiner Eroberungen zu feſſeln.

Kant ſagt ſelbſt, daſs der Skepticiſm des Engliſchen Weltweiſen ihn auf den Pfad ſeiner Philoſophie geleitet habe. „Ich geſtehe „frey", ſagt er: „die Erinnerung des David „Hume war eben dasjenige, was mir vor vie„len Jahren zuerſt den dogmatiſchen Schlum„mer unterbrach, und meinen Unterſuchun„gen im Felde der ſpeculativen Philoſophie ei„ne ganz andre Richtung gab. Ich war weit „entfernt, ihm in Anſehung ſeiner Folgerun„gen Gehör zu geben, die bloſs daher rühr„ten, weil er ſich ſeine Aufgabe nicht im Gan„zen vorſtellte, ſondern nur auf einen Theil „derſelben fiel, der, ohne das Ganze in Be„trachtung zu ziehen, keine Auskunft geben „kann. — Ich verſuchte alſo zuerſt, ob ſich „nicht Humens Einwurf allgemein vorſtellen „lieſse, und fand bald, daſs der Begriff der „Verknüpfung von Urſache und Wirkung bey „weitem nicht der einzige ſey, durch den der „Verſtand a priori ſich Verknüpfungen der „Dinge denkt, vielmehr daſs Metaphyſik ganz „und gar daraus beſtehe."

Hu-

Hume forderte, wie wir gesehen haben, den Erweis dafür, dass der Begriff der ursachlichen Verknüpfung mit der ihn begleitenden Nothwendigkeit und Allgemeinheit seinen Ursprung in der Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung habe; eine Forderung, welche vollkommen gerecht war, aber von seinen gleichzeitigen und nachgefolgten vaterländischen und ausländischen Gegnern missverstanden wurde. Kant sahe die Rechtmässigkeit der Forderung vollkommen ein, fand aber zugleich auch, dass dieselbe Forderung sich viel weiter ausdehnen müsse. Nämlich so wie er sich, um die Untersuchung mit Freymüthigkeit, Wahrheit und Reinheit zu verfolgen, unmittelbar an sein Bewusstseyn hielt, entdeckte er sogleich, dass der Mensch sich die Gegenstände der Sinnenwelt in einem nothwendigen Zusammenhange vorstellt, und dass diese Vorstellungsart durch eine Reihe von Begriffen bestimmt wird, welche durch die Erfahrung nicht erzeugt seyn können; ja er entdeckte, dass, so wie die allgemeine Form unsrer Weltvorstellung systematisch ist, ebenfalls auch jene Begriffe es sind. Er ging noch weiter, und fand, dass andre Begriffe, weit entfernt, die gesetzmässige Bildung von Erfahrungserkenntnissen zu befördern, über alle Erfahrung und Natur hinaus gingen, und uns Gegenstände zum Denken

darſtellten, die in keiner Anſchauung und demnach auch in keiner Erkenntniſs vorkommen können. So fand er z. B. daſs ohne die Begriffe von Maaſs und Zahl, von Realität, beharrendem Weſen, Urſache, Gemeinſchaft, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar keine Erfahrung Statt finden könnte, daſs wir nur durch ſie Dinge erkennen, Dinge wiſſen. Eben ſo bemerkte er, daſs die Begriffe Seele, Welt, Gott, uns zwar keine Gegenſtände des Erkennens, aber doch des nothwendigen Denkens darſtellten.

Vollkommen bekannt mit den Mängeln aller Philoſophieen über das Erkenntniſsvermögen vor ihm, und durch ihre Schickſale vor ähnlichen Verirrungen gewarnt, faſste er die groſse Idee einer Theorie des Erkenntniſsvermögens ohne alle beliebige Vorausſetzung, einer Theorie auf lauter reine, durch ſich ſelbſt einleuchtende Thatſachen des Bewuſstſeyns gegründet. Iſt wirklich, ſo ſchloſs er, in aller Menſchen Bewuſstſeyn ein nach gleichen Formen, Geſetzen und Prinzipien gebildetes Syſtem verknüpfter Anſchauungen, Gedanken, Erkenntniſſe und Ideen enthalten, ſo muſs ſich durch ſcharfe Zergliederung dieſes Syſtems, durch Scheidung des Allgemeinen vom Beſondern, des Nothwendigen vom Zufälligen, die Natur des menſchlichen Erkennt-

kenntnifsvermögens vollkommen ergründen laffen.

Und eben die Vollendung einer folchen Zergliederung ift das eigenthümliche Verdienft diefes Weltweifen, und der wahre Geift ächter kritifcher Philofophie.

Die Frage, welches die Bafis fey, auf der der theoretifche Theil diefes Syftems ruhe, ift an fich wichtig, um den Gefichtspunkt zu treffen, aus welchem allein daffelbe gefafst werden kann, gegenwärtig aber durch die mannigfaltigen Verfuche doppelt intereffant worden, welche mehrere fcharffinnige fowohl als fpitzfündige Männer unfrer Zeit anftellen, um auf neuen Wegen zu den letzten Gründen jenes Syftems zu gelangen, von denen fie vorgeben, dafs fie in der Kritik der reinen Vernunft nicht enthalten, aber allerdings vorausgefetzt feyen. Je mehr es dem Kenner der kritifchen Philofophie einleuchtet, dafs diefe Verfuche ohne eine gänzliche Verkennung der wahren Bafis derfelben nicht möglich wären, und dafs fie die Aufhebung desjenigen Syftems zur Folge haben, welches fie nach der Abficht ihrer Urheber ftützen follen; um fo dringender erfcheint ihm das Bedürfnifs, jene Bafis mit Beftimmtheit auszuzeichnen, und in einem Lichte darzu-

ftel-

ſtellen, in welchem ihre Zulänglichkeit und Einzigkeit nicht bezweifelt werden kann.

Die Baſis der kritiſchen theoretiſchen Philoſophie iſt eine dem Menſchen in ſeinem Bewuſstſeyn vorliegende Thatſache, und die Handlungen der Vermögen, ohne welche die Thatſache nicht möglich wäre.

Die Thatſache ſelbſt würde ich, wenn auch nicht nach dem Buchſtaben, doch gewiſs ganz im Geiſte jener Philoſophie ſo ausdrükken, ſie ſey: das vorſtellende Subjekt in der Unveränderlichkeit ſeiner von aller Erfahrung unabhängigen Vorſtellungen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen. Auch glaube ich ſagen zu dürfen, ſie ſey das in unſerm Gemüthe enthaltene ſich, ſeiner allgemeinen Form nach, immer gleiche Syſtem unſrer Vorſtellungen, von dem, was ſeyn kann, was iſt, und ſeyn muſs.

Alle Form unſrer Vorſtellung beſteht in einer Weiſe, das Mannigfaltige zu verbinden, unter dem Mannigfaltigen aber wird bloſs das Entgegengeſetzte des Verbundenen, das Einheitloſe gedacht, unentſchieden gelaſſen, wie dieſes Einheitloſe an ſich charakteriſirt ſey.

Die

Die Vorstellungen werden in unserm Gemüthe, und alle Form derselben ist das Werk unsres Vermögens. Sonach kommen auch alle Handlungen, ohne welche die angegebene Thatsache nicht möglich ist, auf Verbinden zurück, und aller Zusammenhang unter unsern Vorstellungen setzt ein ursprüngliches Verbinden voraus. Vor diesem, und ohne diesen Aktus des Verbindens giebt es für das vorstellende Subjekt weder bestimmte Gegenstände, noch Verhältnisse und Ordnung unter denselben.

Eine zwiefache aber nothwendig zusammengehörende Anerkennung stützt demnach das Gebäude der kritischen theoretischen Philosophie, die Anerkennung der allgemeinen und unveränderlichen Form unsrer Vorstellungen und ihres Zusammenhanges, und die Anerkennung des ursprünglichen Verbindens unsers Vermögens, als der einzigen Bedingung der Möglichkeit jener Form.

Dieser Anerkennung zu Folge ist die einzige Obliegenheit des kritischen Philosophen, das unveränderliche Vermögen des vorstellenden Subjekts, und die aus selbigem nothwendig hervorgehenden Wirkungen zu beschreiben, die Formen alles Vorstellens darzustellen, so wie sie sind. Und eben diess,

dieſs, daſs der kritiſche Philoſoph hier durchaus nur beſchreibt und darſtellt, was iſt, macht den lebendigen Geiſt jener Philoſophie aus, und unterſcheidet ſie von andern Syſtemen, wo man bald nur erzählt, bald nur Begriffe ſpaltet, bald auch offenbar ſchwärmt.

Wenn ein Denker es unternimmt, die Grundformen, welche ſich im Syſteme unſrer Erkenntniſſe ausdrücken, nicht bloſs zu beſchreiben und darzuſtellen, ſo wie ſie ſind, ſondern ſie aus höhern Gründen zu demonſtriren, ſo urtheilt man mit Recht, daſs der Geiſt der kritiſchen Philoſophie von ihm gewichen ſey, und daſs er ſich auf den Abweg eines mit Begriffen künſtlich ſpielenden Dogmatiſm verirrt habe. Und wenn Männer dieſer Art ſich ſehr zuverſichtlich darauf berufen, daſs Kant in ſeiner Vernunftkritik gar nicht habe bis auf die letzten Gründe alles Wiſſens zurückgehen wollen, und die Wahrheiten der von ihnen erfundenen ſogenannten Elementarphiloſophieen, ich weiſs nicht aus welchem ſeltſamen Grunde, nur vor der Hand bey ſich behalten habe; ſo können ſie nicht nur keine einzige Stelle der Vernunftkritik auszeichnen, die ſie zu dieſer Vermuthung berechtigt, ſondern gerathen auch bey denen, die es einſehen, daſs ihre Verſuche

mit

mit dem kritischen Verfahren Kants ganz unverträglich sind, in den gerechten Verdacht, daſs sie die Philosophie dieses Weltweisen nur dem Buchstaben nach kennen.

Das Extrem von Verirrung in diesem Stücke besteht darin, daſs sie sich einbilden, man könne und müsse die nur vorhin ausgezeichnete Thatsache auf einen absoluterſten Grundsatz, als die letzte selbst unbedingte Bedingung ihres Inhalts und ihrer Form zurückführen, wenn anders die Philosophie mehr als ein grundloses Luftgebäude seyn solle. Alle ihre Versuche, einen solchen Grundsatz aufzustellen, sind willkührliche Spiele mit bloſsen Begriffen; sie führen, wenn man nicht auf halbem Wege stehen bleibt, zu dem widersinnigen Gedanken eines Prinzips, welches die Grundform aller Form, und zugleich auch die Grundbedingung alles Inhalts ausdrücken soll. Auf halbem Wege ist bey dieser Unternehmung stehen geblieben Reinhold, fortgeschritten bis an das non plus ultra Fichte. Wie der Erstere sich so lange mit seinem Gewebe feiner aber gehaltloser Spitzfindigkeiten täuschen könne, ist unbegreiflich; den letztern sichert die beynahe beyspiellose Originalität seines Gedankengangs, Unvergeſslichkeit im Gebiethe der Philosophie, wenn er auch bey der Fremdheit seiner

Ge-

Gesichtspunkte, und der ihm eigenen höchststrengen aber schwer zu fassenden Consequenz nicht so Viele blenden solle, als Jener durch seine mühsamen Entwickelungen von Begriffen.

Das vorstellende Subjekt ist eines, allein es muss sehr verschiedenartige Handlungen vollbringen, wenn das System seiner Erkenntnisse möglich seyn soll; man eignet ihm in dieser Hinsicht verschiedene Vermögen zu, deren jedes eine eigene Form seiner Aeusserung hat, die sich als Thatsache in dem Contexte unsrer Erkenntnisse ausdrückt.

Form kann dem vorstellenden Subjekte nicht überliefert, sondern muss von ihm hervorgebracht werden; allein den Stoff muss dieses vorstellende formhervorbringende Subjekt empfangen. Das vorstellende Subjekt, heisst diess, verhält sich anders, indem es das Vorzustellende auffasst, und anders, indem es ihm Form und Verbindung ertheilt. Inwiefern es das vorzustellende auffasst, eignen wir ihm Receptivität, wiefern es ihm Form und Verbindung ertheilt, Spontaneität zu. So wie Receptivität und Spontaneität in einem und demselben vorstellenden Subjekte enthalten sind, so stehen auch beide Vermögen in nothwendiger Beziehung auf einander; die

die Receptivität kann nichts vorzustellendes auffassen, dessen sich nicht die Spontaneität, um es selbstthätig zu behandeln, bemächtige. Die Receptivität hat ihre eigenthümliche unveränderliche Weise des Auffassens; die Spontaneität ihre eigenthümliche unveränderliche Weise des Formens und Verbindens. Und da das vorstellende Subjekt sich zugleich seiner Receptivität und Spontaneität und des Verhältnisses jener zu dieser bewufst ist, so weifs es auch vor aller Erfahrung die nothwendige Form aller durch das vereinigte Wirken der Receptivität und Spontaneität für selbiges möglicher Vorstellungen.

Manche haben es als eine Lücke des kritischen Systems, so wie es Kant in seinen Schriften dargestellt hat, ansehen wollen, dafs sich darin weder Grundsätze für die Receptivität noch für die Spontaneität finden, und besonders Herr Reinhold hat mit Nachdruck erklärt, dafs jenes System von dieser Seite eines Supplements bedürfe. Allein so wie die gesammte kritische theoretische Philosophie eine Thatsache und die Handlungen, ohne welche die Thatsache nicht möglich, zur Basis hat, so ruhen auch die in jener Philosophie enthaltenen Theorieen der Receptivität und Spontaneität nur auf besondern Thatsachen, die in jener allgemeinen Thatsache enthalten

 sind,

ſind, und denen Handlungen, von denen, als ihren Bedingungen, ſie abhängen. Und es iſt eine ganz verfehlte Idee, dieſe Thatſachen und dieſe Handlungen von höhern Grundſätzen abzuleiten, oder wohl gar Receptivität und Spontaneität auf ein einziges Prinzip zurückzuführen.

Leibnitz, Locke und Hume hatten die Natur der Receptivität und Spontaneität viel zu ſehr verkannt, um die Frage wegen der Möglichkeit objektiver Wahrheit befriedigend beantworten zu können. Wenn dieſes dem Urheber der kritiſchen Philoſophie auf eine höchſt einfache und für immer entſcheidende Weiſe gelang, ſo verdanken wir dieſe Löſung eines der wichtigſten und ſchwerſten Probleme für alle Philoſophie nur der Richtigkeit ſeiner Theorieen über jene Vermögen.

Was wir Gegenſtand nennen, iſt nichts anders als das Werk unſrer Receptivität und Spontaneität, ſo wie ſie als Vermögen eines und deſſelben vorſtellenden Subjektes in Gemeinſchaft wirken. Vor und auſſer der Syntheſis, welche durch die ſelbſtthätige Beziehung der Spontaneität auf die Receptivität nothwendig erfolgt, giebt es überall gar keinen Gegenſtand.

Aller-

Allerdings ist diess eine Vorstellungsart, die dem gemeinen Verstande geheimnissvoll erscheinen muss, und die selbst denkende Köpfe bey den ersten Versuchen ihrer Spekulation auffallend befremdet. Von Kindheit an gewohnt, uns die sogenannten Gegenstände als etwas, unabhängig von unserm Vorstellungsvermögen, für sich bestehendes, als etwas an und für sich seyendes, nicht etwa erst durch uns gewordenes zu denken, können wir uns nur nach vielen Schwierigkeiten und einer gänzlichen Losreissung von Vorurtheilen, die uns beynahe zur andern Natur geworden sind, auf den Standpunkt versetzen, von wo aus alle Gegenstände nur als Produkte unsers synthetischen Vermögens erscheinen, und uns die Ueberzeugung für immer eigen machen, dass es Gegenstände für uns nur innerhalb des Horizontes unseres synthetischen Vermögens giebt, und dass es innerhalb desselben nur durch und für dieses synthetische Vermögen, ohne dasselbe und ohne in Beziehung auf dasselbe gar keine Gegenstände giebt. Haben wir nun aber diese Ansicht gefasst, so treffen wir auch mit überraschender Leichtigkeit die Antwort für die wichtige Aufgabe: Wie unsre von aller Erfahrung unabhängigen Vorstellungen des nothwendigen Zusammenhangs der Gegenstände mit den Gegenständen selbst,

 wel-

welche Erfahrung darbiethet, übereinſtimmen können. Nämlich Gegenſtände ſind für uns allein durch jene Vorſtellungen möglich, und es iſt eine bloſse Illuſion, als ob es unabhängig von jenen Vorſtellungen für uns Gegenſtände der Erfahrung gäbe. Sehr natürlich alſo, daſs jene Vorſtellungen mit dieſen Gegenſtänden durchaus zuſammen treffen, und Erfahrung gerade die Form hat, die wir in jenen Vorſtellungen a priori für nothwendig erklären.

Die Anerkennung dieſer urſprünglichen Syntheſis durch die Spontaneität iſt der einzige ſichere Schlüſſel für die Wahrheiten der kritiſchen Theorie des Erkenntniſsvermögens. Wer ſie gefaſst hat, ſtrebt nicht nach allgemeinern Grundſätzen, um ſie zu ſtützen, nicht, wie Manche ſich einbilden, aus Trägheit, und ſklaviſcher Nachfolge, oder wohl gar Mangel an Erſindungsgeiſt, nein nur deſshalb, weil er das vernunftwidrige, und ſich ſelbſt widerſprechende eines ſolchen Beſtrebens einſieht.

(Wird fortgeſetzt.)

Anmerkungen.

S. 6. Des Cartes, deſſen ſ. G. u. ſ. w.) Ich habe in der zweyten Abhandlung

lung des ersten Bandes den Ideengang zu prüfen versucht, welchen dieser Weltweise zur Begründung des Systems unsrer Erkenntnisse nahm, und das Fehlerhafte desselben gezeigt. So wenig ich mein dortiges Räsonnement im Ganzen auch jetzt missbilligen kann, so dürfte ich doch genöthigt seyn, die Behauptung zurück zu nehmen, dass das cogito, ergo sum des Des Cartes Schlussatz eines Syllogism sey, dessen Obersatz der Weltweise uns zurück hielt. Herr Fichte sagt in s. Grundlage der gesammten Wissenschaftsl. S. 15. „das cogito, ergo sum, muss nicht eben der Untersatz und die Schlussfolge eines Syllogism seyn, dessen Obersatz hiesse: quodcunque cogitat, est; sondern er kann es auch sehr wohl als unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns betrachtet haben. Denn hiesse es so viel, als: cogitans sum, ergo sum (wie wir sagen würden: sum, ergo sum.) Aber dann ist der Zusatz: cogitans völlig überflüssig; man denkt nicht nothwendig, wenn man ist, aber man ist nothwendig, wenn man denkt. Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondre Bestimmung des Seyns; und es giebt ausser jener noch manche andre Bestimmungen unsres Seyns.“ Mit dieser Andeutung finde ich die Erklärung des Spinozas

za über das Prinzip des Des Cartes vollkommen übereinſtimmend. S. deſſ. Renati Des Cartes Principiorum Philoſophiae Pars I. et II. More geometrico demonſtratae, S. 1 — 4. Ich hebe die ganze Stelle aus, da ſie für die gehörige Würdigung des Carteſiſchen Syſtems von Seiten ſeiner Prinzipien ſo wichtig iſt.

Carteſius, ut quam cautiſſime procederet in rerum inveſtigatione, conatus fuit:

1. omnia praejudicia deponere,
2. Fundamenta invenire, quibus omnia ſuperſtruenda eſſent,
3. cauſſam erroris detegere,
4. omnia clare et diſtincte intelligere.

Ut vero primum, ſecundum ac tertium aſſequi poſſet, omnia in dubium revocare aggreditur, non quidem ut ſcepticus, qui ſibi nullum alium praefigit finem, quam dubitare: ſed ut animum ab omnibus praejudiciis liberaret, quo tandem firma, atque inconcuſſa ſcientiarum fundamenta, quae hoc modo ipſum, ſi quae eſſent, effugere non poſſent, inveniret. Vera enim ſcientiarum principia adeo clara

ra ac certa eſſe debent, ut nulla indigeant probatione, extra omnem dubitationis aleam ſint poſita, et ſine ipſis nihil demonſtrari poſſit. Atque haec poſt longam dubitationem reperit. Poſtquam autem haec principia inveniſſet, non ipſi difficile fuit, verum a falſo dignoſcere, ac cauſſam erroris detegere, atque adeo ſibi cavere, ne aliquid falſum et dubium pro vero ac certo aſſumeret.

Ut autem quartum et ultimum ſibi compararet, hoc eſt omnia clare et diſtincte intelligeret, praecipua ejus regula fuit, omnes ſimplices ideas, ex quibus reliquae omnes componuntur, enumerare, ac quamlibet ſigillatim examinare. Ubi enim ſimplices ideas clare ac diſtincte percipere poſſet, ſine dubio etiam omnes reliquas, ex ſimplicibus illis conflatas, eadem claritate et diſtinctione intelligeret.

His ita praelibatis, breviter explicabimus, quomodo omnia in dubium revocaverit, vera ſcientiarum principia invenerit, ac ſe ex dubitationum difficultatibus extricaverit.

Primo itaque ſibi ob oculos ponit omnia illa, quae a ſenſibus acceperat,

 nem-

nempe coelum, terram et ſimilia, atque etiam ſuum corpus, quae omnia eousque in rerum natura eſſe putaverat. Ac de horum certitudine dubitat, quia ſenſus ipſum interdum fefelliſſe deprehenderat, et in ſomnis ſibi ſaepe perſuaſerat multa extra ſe vere exſiſtere, in quibus poſtea, ſe deluſum eſſe, compererat; ac denique, quia alios etiam vigilantes aſſerere audierat, ſe in membris, quibus dudum caruerant, dolorem ſentire. Quare non ſine ratione etiam de ſui corporis exſiſtentia dubitare potuit. Atque ex his omnibus vere concludere potuit, ſenſus non eſſe firmiſſimum fundamentum, cui omnis ſcientia ſuperſtruenda ſit; poſſunt enim in dubium vocari. Sed certitudinem ab aliis principiis nobis certioribus dependere. Ut autem porro talia inveſtiget, ſecundo ſibi ob oculos ponit omnia univerſalia, qualia ſunt natura corporea in communi, ejusque extenſio, item figura, quantitas, etc. ut etiam omnes mathematicae veritates. Et quamvis haec ipſi certiora viderentur, quam omnia, quae a ſenſibus hauſerat, rationem tamen de iis dubitandi invenit, quoniam alii etiam circa ea errarant, et praecipue, quoniam infixa quaedam erat ejus menti vetus opinio, Deum eſſe, qui poteſt omnia, et a

quo

quo talis, qualis exſiſtit, creatus eſt; quique adeo forſan fecerat, ut etiam circa illa, quae ipſi clariſſima videbantur, deciperetur. Atque hic eſt modus, quo omnia in dubium revocavit.

Ut autem vera ſcientiarum principia inveniret, inquiſivit poſtea, num omnia, quae ſub ejus cogitationem cadere poſſent, in dubium revocarat, ut ſic exploraret, an non forte quid reliquum eſſet, de quo nondum dubitaverat.

Quod ſi vero quid ſic dubitando, inveniret, quod nulla ex praecedentibus, nec etiam ulla ratione, in dubium revocari poſſet; id ſibi tanquam fundamentum, cui omnem ſuam cognitionem ſuperſtruat, ſtatuendum eſſe, merito iudicavit. Et quamquam iam, ut videbatur, de omnibus dubitarat; nam aeque de iis, quae per ſenſus hauſerat, quam de iis, quae ſolo intellectu perceperat, dubitaverat: aliquid tamen, quod explorandum eſſet, reliquum fuit, ille nimirum ipſe, qui ſic dubitabat, non quatenus capite, manibus, reliquis que corporis membris conſtabat, quoniam de his dubitaverat, ſed tantum quatenus dubitabat, cogitabat, etc. Atque, hoc accurate examinans, comperit,

ſe nullis praedictis rationibus de eo dubitare poſſe. Nam, quamvis ſomnians, aut vigilans cogitet, cogitat tamen atque eſt; et quamvis alii, aut etiam ille ipſe circa alia erraviſſent, nihilominus, quoniam errabant, erant; nec ullum ſuae naturae autorem adeo callidum fingere poteſt, qui eum circa hoc decipiat; concedendum enim erit ipſum exſiſtere, quamdiu ſupponitur decipi. Nec denique quaecunque alia excogitetur dubitandi cauſſa, ulla talis afferri poterit, quae ipſum ſimul de ejus exſiſtentia non certiſſimum reddat. Immo, quo plures afferuntur dubitandi rationes, eo plura ſimul afferuntur argumenta, quae illum de ſua exſiſtentia convincunt. Adeo ut, quocunque ſe ad dubitandum vertat, cogitur nihilominus in has voces irrumpere, dubito, cogito, ergo ſum.

Hac igitur detecta veritate, ſimul etiam invenit omnium ſcientiarum fundamentum; ac etiam omnium aliarum veritatum, menſuram ac regulam; ſcilicet, quidquid tam clare ac diſtincte percipitur, quam iſtud, verum eſt.

Nullum vero aliud, quam hoc ſcientiarum fundamentum eſſe poſſe, ſatis ſuper-

perque liquet ex praecedentibus; quoniam, reliqua omnia facillimo negotio a nobis in dubium revocari possunt; hoc autem nequaquam. Verum enim vero circa hoc fundamentum hic apprime notandum, hanc orationem, dubito, cogito, ergo sum, non esse syllogismum, in quo major propositio est omissa. Nam si syllogismus esset, praemissae clariores et notiores deberent esse, quam ipsa conclusio, ergo sum, adeoque ego sum, non esset primum omnis cognitionis fundamentum; praeterquam quod non esset certa conclusio; nam ejus veritas dependeret ab universalibus praemissis, quas dudum in dubium auctor revocaverat, ideoque: cogito, ergo sum, unica est propositio, quae huic, ego sum cogitans, aequivalet.

Wenn ich aber auch zugestehen muss, dass Des Cartes das cogito ergo sum nur in so fern als Grundsatz annahm, als er es durch sich selbst und unmittelbar evident hielt, so zweifle ich dennoch, dass er darunter einen Grundsatz alles Wissens verstanden habe, in dem Sinne, wie ihn Herr Fichte nimmt. Mit diesem Weltweisen stimmt indessen Herr Schelling ganz zusammen, wenn er in s. Schr. über die

Form

Form der Philosophie, als Wissenschaft sagt: (S. 36.) „Cartesius wollte durch sein cogito, ergo sum nichts anders sagen, als daſs die Urform aller Philosophie die des unbedingten Gesetztseyns sey. — Cartesius wollte durch seinen Grundsatz, daſs nur das wahr sey, was durchs Ich gegeben ist, dasselbe erreichen."

S. 7. Vier Männer — ermessen. Die Theorieen des Erkenntniſsvermögens von Leibnitz, Locke, Hume, Kant, sind unstreitig die möglichen Hauptsysteme über diesen Gegenstand. Jedes andre stimmt nach der allgemeinen Methode, darüber zu philosophiren, mit einem derselben überein. So ist die Crusiussische Theorie mit der Leibnitzischen in der Annahme angebohrener die Natur der Dinge an sich darstellender Begriffe einig, nur daſs Crusius nicht zugab, daſs die Ideen von allen individuellen Substanzen und Begebenheiten in der Welt in der Seele ursprünglich vorhanden seyen „Es ist genug, sagt er s. Weg zur Gewiſsheit „S. 83. wenn entweder die Idee von allen „Arten der Dinge, welche wir durch die „Empfindung erkennen sollen, oder wenigstens die Kraft und der nächste Grund dazu, der Seele von Gott anerschaffen ist. „Denn

„Denn daraus läffet fich der Urfprung un„frer ganzen Erkenntnifs hinlänglich be„greifen, deren Schranken hernach um fo „viel weiter werden, je zu mehrern Em„pfindungen wir gelangen, und je fleifsiger „wir etwas abftrahiren und fortfchliefsen. „Weil wir aber nicht wiffen können, wie „viel folcher erfter Ideen, welche wefent„lich unterfchieden find, in uns liegen müf„fen, wenn dadurch alle die Erkenntnifs, „welche wir nach Gottes Willen auch noch „künftig follen erlangen können, möglich „feyn foll, und gleichwohl zu jeder wefent„lich unterfchiedenen Idee in endlichen „Geiftern eine befondre denkende Grund„kraft gehört; fo erkennet man daraus die „Richtigkeit deffen, was wir oben gefagt „haben, dafs man nämlich die Grundkräfte „des menfchlichen Verftandes nicht genau „entdecken könne.“ (§. 63.) Crufius hatte übrigens in Beziehung auf die höchften Arten der erkennbaren Dinge nicht eben vollftändigere, oder geordnetere Begriffe, als feine Vorgänger. Man lefe, um fich davon und überhaupt von feiner Unentfchiedenheit über den ganzen Gegenftand zu überzeugen, die Note zu dem §. 137. deffelben Buchs S. 249. (2. A.)

Die

Die nach Kant von mehrern Weltweifen feiner Schule gemachten Verfuche, die erften Gründe alles Erkennens und Wiffens aufzuftellen, find entweder glückliche oder verunglückte Fortfetzungen feiner Spekulationen, können aber auf keinen Fall zu den Hauptfyftemen gezählt werden. Befonders rechne ich hieher Reinholds Theorie des Vorftellungsvermögens, Abichts Prinzip der Befeelung, Fichtens und Schellings Grundfatz der Unbedingtheit des Ich.

S. 8. Dafs die Beantwortung — Wahrheit.) Die Frage wegen der Möglichkeit objektiver Wahrheit betrift theils die allgemeine Form unfrer Vorftellungen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen, theils den Gehalt der Vorftellungen einzelner Erfahrungsgegenftände. Hier wird die Frage vorzüglich in der erften Beziehung gefafst. Dafs der Menfch eine nothwendige, fich gleich bleibende Form, fich die Gegenftände der Welt vorzuftellen, befitzt, und dafs er ihr zu Folge a priori urtheilt, ift eine allgemein zugeftandene Thatfache, die felbft der Skeptiker, feinem Bewufstfeyn nach, nicht läugnen kann. Der Dogmatiker unterfcheidet fich vom Kritiker dadurch, dafs jener für fich

ſich beſtehende und abſolute Form habende Gegenſtände vorausſetzt, dieſer aber zuvörderſt fragt, ob nicht wohl das, was wir Gegenſtände nennen, erſt durch die Form unſrer Vorſtellung entſtehe, und alle Form von Gegenſtänden ohne dieſe Form nichts ſey. Jener ſetzt einen abſoluten Zuſammenhang der Weltdinge auſſer aller Vorſtellung, und unabhängig von aller Vorſtellung, und ſtrebt zu erfahren, wie ſich der Zuſammenhang in der Verknüpfung aller Vorſtellungen zu jenem Zuſammenhange verhalte; dieſer ſetzt nichts auſſer der Vorſtellung, ſondern betrachtet bloſs dieſen Zuſammenhang als Objekt in der Vorſtellung nach ſeinem Verhältniſſe zu dem Gemüthe und ſeinem Vermögen.

S. 9. Wenn wir — was wir uns unter dem Gegenſtandezu denken haben.) Der richtige Begriff des Gegenſtandes iſt nichts anders als die Darſtellung einer Thatſache im Gemüthe des Menſchen, und als ſolche erſcheint er in den kritiſchen Schriften Kants, und den Syſtemen aller derer, die den Geiſt dieſes Weltweiſen nicht verkennen. Man verfehlt ſeinen Zweck, und giebt die kritiſche Methode auf, ſobald man ihn aus einem andern Begriffe, wie etwa dem der Vorſtellung

lung

lung entwickeln will. Daſs Herr Reinhold ſich von dieſer Seite mit ſeiner Theorie des Vorſtellungsvermögens gar ſehr getäuſcht habe, ſcheint gegenwärtig ſchärfer denkenden Köpfen ſo ziemlich einzuleuchten.

S. 11. Die letzten Gründe der Möglichkeit — angebohrnen Vorſtellungen —) Leibnitz erkannte die unveränderliche Form unſrer Weltvorſtellungen innerhalb unſres Gemüths an, ward aber dadurch dogmatiſch, daſs er durch einen nicht zu rechtfertigenden Sprung ſeiner Spekulazion, für ſich beſtehende Form der Dinge an ſich annahm, die Wahrheit in die Uebereinſtimmung jener Form mit dieſer Form ſetzte, und dieſe Uebereinſtimmung von der Allmacht des Schöpfers herleitete. Die Vorſtellungen der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft beziehen ſich alle auf dieſe Form der Dinge an ſich, nur auf verſchiedne Weiſe und in verſchiednen Graden, die Sinnlichkeit ſtellt die Merkmahle der Dinge an ſich verworren, der Verſtand und die Vernunft ſtellen ſie mit Klarheit und Deutlichkeit dar.

Ei-

Einen unglücklichern Einfall hätten mehrere Gegner Kants nicht haben können, als daſs Leibnitzens Begriff der Sinnlichkeit von dem Kantiſchen entweder gar nicht, oder doch nur ſehr wenig verſchieden ſey. Der Leibnitziſche Begriff von Sinnlichkeit iſt unabtrennlich verknüpft mit der Vorausſetzung einer abſoluten Form der Dinge an ſich, und der Möglichkeit dieſe Form durch die Form ſeiner Vorſtellungen darzuſtellen. Wenn nach Leibnitzen die Sinnlichkeit nur einen Schein der Dinge darſtellt, ſo heiſst dieſs nichts anders, als daſs ſie die Merkmahle der Dinge an ſich verworren und dunkel ausdrückt. Dieſer Schein iſt alſo ganz etwas anders, als die Erſcheinung bey Kant; jener iſt verworrene Kopie der abſoluten Form der Dinge, dieſe enthält gar nichts von den Dingen an ſich, und bezieht ſich auch gar nicht auf ſie, als ihre Originale. Leibnitz hatte, indem er von jenem Scheine ſprach, die abſolute Form der Dinge an ſich, als etwas Erkennbares im Sinne, verglich die Darſtellungen der Sinnlichkeit mit dieſer Form, die er bloſs in ſeinen Ideen hatte, und beſtimmte nach dieſer Vergleichung den Begriff der Sinnlichkeit und den Gehalt bloſser Anſchauungen. Kant muſste die ganze Vorſtellung einer ab-

abſoluten Form der Dinge an ſich vernichtet haben, um zu ſeinem Begriffe der Sinnlichkeit zu gelangen, und damit die Theorie des Erkenntniſsvermögens zu gründen. Dieſen Geſichtspunkt hat man nur feſtzuhalten, um zu entſcheiden, in wiefern Leibnitzens Theorieen von Raum und Zeit mit der Kantiſchen vereinbaret werden können oder nicht.

II.

Ideen über den Einfluſs der Philoſophie auf die Beruhigung des Leidenden.

Vorerinnerungen.

Der Einfluſs der Philoſophie auf die Beruhigung des Menſchen bey den mannigfaltigen Uebeln, denen ſeine Natur in dieſer Welt ausgeſetzt iſt, wird immer noch ſo ſchwankend beſtimmt, daſs es Niemanden wundern darf, wenn er von vielen Verehrern jener Wiſſenſchaft überſpannt erhoben, und von den Verächtern derſelben entweder ganz geläugnet, oder doch wenigſtens bezweifelt wird. Wenn die kritiſche Philoſophie wirklich das Verdienſt hat, die der Menſchheit ſo nothwendigen Wahrheiten über ihre Beſtimmung, ihr Verhältniſs zur Welt, und zur Gottheit auf eine neue Weiſe dargeſtellt zu haben, ſo läſst ſich vermuthen, daſs ſich aus ihren Grundſätzen ebenfalls gewiſſe neue Reſultate über jenen Gegenſtand ergeben werden, und wenn es gewiſs iſt, daſs jene Philoſophie für die Bedürfniſſe unſers Herzens die

 menſch-

menſchlichſte iſt, die ſich gedenken läſst, ſo kann man ſchon im Voraus ſchlieſſen, daſs auch dieſe Reſultate überaus wohlthätig ſeyn müſſen.

Bey der ganzen Unterſuchung ſcheint ungemein viel darauf anzukommen, daſs zuvörderſt richtig beſtimmt werde, in welchem Sinne man von der Philoſophie Mittel des Troſtes, Gründe der Beruhigung für Leidende erwarte. Und um dieſs richtig beſtimmen zu können, ſcheinen einige, gemeiniglich nicht genug beherzigte Bemerkungen über den Zuſtand des Leidens eines vernünftig-thieriſchen Weſens nöthig zu ſeyn.

Das leidende vernünftig-thieriſche Weſen oder der leidende Menſch iſt von dem leidenden bloſsen Thiere in mehr als einer Rückſicht auffallend unterſchieden, und folgende Punkte ſind für die Beſtimmung wahrer Beruhigungsgründe für den Menſchen von nicht geringer Wichtigkeit:

I. Jedes Leiden eines Menſchen, der wirklich, der Entwickelung und Thätigkeit ſeiner Vernunft nach, Menſch iſt, iſt verknüpft mit Reflexion über die Recht- und Zweckmäſsigkeit deſſelben Leidens. So lange demnach noch keine tröſtende Idee Einfluſs auf den leidenden Men-

Menschen hat, ist mit jedem seiner Leiden noch besonders ein Leiden aus moralischer Reflexion über sein Leiden verbunden, ein Leiden, welches so gewiss ausgezeichnet werden muss, als es seine eigenthümliche Quelle besitzt, und seine eigenthümlichen Beruhigungsgründe fordert. Der Mensch ist nämlich mit einer moralischen Vernunft begabt, die ihm Gesetze der Gerechtigkeit aufstellt, denen er Alles unterwerfen muss, und ihm einen Endzweck seines Daseyns bestimmt, den er auf keine Weise verläugnen kann. So wie er jeden seiner Zustände auf die Sittengesetze und den Endzweck seines Daseyns beziehen muss, so kann er sich auch keines Leidens bewusst werden, ohne es aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Selbst diejenigen Leiden, welche man ausdrücklich moralische nennt, machen hier keine Ausnahme. Denn obwohl die einzelnen Zustände z. B. der Selbstschaam, der Reue u. s. w. sich dem Bewusstseyn mit unwiderstehlicher Evidenz als recht- und zweckmässig ankündigen; so macht dennoch der Mensch seine Fähigkeit moralischer Leiden im Ganzen, zum Gegenstande seiner Reflexion, und verur-

 facht

facht fich dadurch ein neues Leiden, welches nur durch befondere Gründe der Beruhigung gehoben werden kann. Jedes Leiden eines Menfchen alfo befteht, wenn es fich in feine natürlichen Folgen entwickelt: *a*) aus dem eigentlichen, nach Naturgefetzen mechanifch gewirkten Gefühle des Unangenehmen und des Schmerzes; *b*) aus dem Mifsvergnügen der Unzufriedenheit. Diefe Unzufriedenheit ift entweder eine entfchiedene, wo der Menfch überzeugt ift, fein Zuftand fey unrechtmäfsig, und ftreite mit feinem Endzwecke, oder eine zweifelnde, wo er es für möglich hält, dafs diefs der Fall fein könne. Beide Arten find unftreitig Leiden. Der Zuftand *a*, und der andere *b* unterfcheiden fich auch in ihren höchften Gränzpunkten. Das eigentliche nach Naturgefetzen mechanifch gewirkte Gefühl des Unangenehmen und des Schmerzes endet, wenn es bis zum Aeufferften fortfchreitet, mit Wuth, das Mifsvergnügen der Unzufriedenheit mit Verzweiflung.

II. Der Menfch befitzt im Leiden bis auf einen gewiffen Grad Herrfchaft über

fein

ſein Bewuſstſeyn, Freyheit der Ideenbeſchäftigung, Willkühr der Aufmerkſamkeit. Er kann alſo mancherley Kunſtgriffe anwenden, um ſein Gefühl des Unangenehmen mechaniſch zu heben, oder wenigſtens zu lindern.

III. Wirkliche Ueberzeugung der Vernunft hat auf den Zuſtand des leidenden Menſchen kräftigen Einfluſs, und zwar auf gedoppelte Weiſe: *a*) indem ſie ihm innern Frieden gewähren kann; und mit dieſem Muth und Stärke der Seele; *b*) indem ſie eben dadurch das Gefühl des eigentlichen Leidens zu ſchwächen, ja in manchen Fällen gänzlich zu heben fähig iſt.

Dieſe Bemerkungen leiten mich auf einen nicht zu überſehenden Unterſchied der Mittel, den Zuſtand des Leidenden durch Vorſtellungen zu ſeinem Vortheile zu verändern. Sie ſind nämlich entweder:

1) Gründe eines ſichern Friedens der Seele des Leidenden, bewirkt durch Vernunftüberzeugung; oder 2) Methoden, durch Benutzung der Herrſchaft des Leidenden über ſein Bewuſstſeyn, ſeiner

heit in der Ideenbeſchäftigung, ſeiner Willkühr über die Aufmerkſamkeit, ihm Stillung oder Linderung des unangenehmen Gefühls zu verſchaffen. Es ſey mir erlaubt, nur die Gründe eines ſichern Friedens der Seele des Leidenden, bewirkt durch Vernunftüberzeugung, mit dem Namen der Troſt- oder Beruhigungsgründe zu belegen, die Methoden der zweyten Art hingegen pſychologiſche Kunſtgriffe zu nennen.

Die Philoſophie kann ſich dieſen Bemerkungen zu Folge auf eine dreyfache Weiſe um die Menſchheit verdient machen:

1. Ihr erſtes und vorzüglichſtes Geſchäft in dieſer Hinſicht beſteht darinn, daſs ſie im Allgemeinen jenen dauernden Frieden der Seele begründet, welchen ſelbſt die ſtärkſten Uebel des Lebens nicht zu zerſtöhren vermögen, einen Frieden, welcher gewiſs der höchſte Wunſch des Weiſen iſt. (Theodicee für Leidende.)

2. Dann vermag ſie mannigfaltige Leiden, welche der Menſch ſich ſelbſt durch irrige Vorſtellungen, durch natur-

turwidrige Stimmungen ſeines Begehrnngs - und Gefühlvermögens zugezogen oder vergröſsert hat, durch Berichtigung derſelben zu heben, oder doch wenigſtens zu mindern; (Diſciplin für Leidende.)

3. Endlich liefert ſie reichen Stoff zu mannigfaltigen Kunſtgriffen, vermittelſt deren der Menſch ſeine unangenehmen Gefühle gegen angenehme umtauſchen, oder doch wenigſtens die Dauer, Stärke und Bitterkeit derſelben einſchränken kann. (Technick der Beruhigung des Leidenden.)

Anmerkungen.

1) Wenn ich ſage, jeder vollkommen entwickelte Zuſtand des Leidens eines vernünftig ſinnlichen Weſens, wie der Menſch, enthalte, auſſer dem eigentlichen mechaniſch gewirkten Schmerze und Miſsvergnügen, noch ein beſondres moraliſches Leiden, entſtanden durch Reflexion über die Recht - und Zweckmäſsigkeit ſeines gegenwärtigen traurigen Zuſtandes, ſo denke ich mir natürlich jenes Weſen, 1) wie es mit Vernunft über ſeinen Zuſtand nachdenkt und Harmonie deſſelben mit gerechter

ter weiſer Abſicht fordert; 2) aber die Ueberzeugung noch nicht gefaſst hat, aus welcher allein Befriedigung über dieſe ſo angelegentliche Rückſicht erfolgen kann.

Daſs nicht ſelten bei gedankenloſen, für ihre Beſtimmung noch gleichgültigen Menſchen dieſes moraliſche Leiden ſowohl als die Reflexion, wodurch es erzeugt wird, fehlet, widerlegt eben ſo wenig meine Behauptung als es mich beſtimmen kann, dieſelbe einzuſchränken. Wenn von allgemeingültigen ſichern Troſtgründen für die leidende Menſchheit gehandelt wird, muſs der leidende Menſch zuvörderſt nach der ganzen innern Einrichtung ſeines Vermögens zu leiden, allen Verhältniſſen, unter welchen daſſelbe beſtimmt wird, allen Folgen, in die ſich natürlicher Weiſe jeder Zuſtand des Leidens entwickelt, betrachtet werden, und wenn dieſs wahr iſt, ſo erfordert der Einfluſs moraliſcher Reflexion über die Recht- und Zweckmäſsigkeit des Leidens auf den Zuſtand des Leidenden ſelbſt, eine beſondre und vorzügliche Rückſicht.

2) Wenn ich Gründe des Seelenfriedens für Leidende von pſychologiſchen Kunſtgriffen unterſcheide, ſo

ſo denke ich mir unter dem Frieden einer Seele keinesweges einen bloſsen periodiſchen Stillſtand, keinesweges eine bloſse Einſchläferung der Traurigkeit, ſondern denjenigen Zuſtand unſers Begehrungs- und Gefühlsvermögens, welcher in uns entſteht, wenn wir von der Uebereinſtimmung aller unſrer Zuſtände, alſo auch unſrer Leiden, mit dem Geſetze und Zwecke des höchſten Guten durch Vernunft, lebendig überzeugt ſind. Dieſer Friede beſteht alſo: 1) aus einer lebendigen Ueberzeugung durch Vernunft; 2) einer dadurch bewirkten bleibenden Richtung und Stimmung unſers *a*) Begehrungs- und *b*) Gefühlsvermögens zur Ruhe. Die Unterſcheidung dieſes Friedens und der bloſsen periodiſchen Stillſtände, und Einſchläferungen der Traurigkeit iſt für die Entwickelung zuverläſsiger Troſtgründe von nicht geringer Wichtigkeit. Wenn ich einem Leidenden wahrſcheinlich mache, daſs er nächſtens eine vortheilhafte Folge ſeines Leidens erfahren werde, wenn ich ihm ein kräftiges Beyſpiel eines erhabenen ſtandhaften Dulders äſthetiſch vorhalte, wenn ich ihm das Kleine und Verächtliche eines Leidenden ohne alle Seelengröſse anſchaulich mache; ſo kann ja wohl ein Stillſtand

der

der Traurigkeit erfolgen, aber dieſs iſt ein kleiner und ſehr unſicherer Gewinn für ihn; mit dreyfacher Wuth kann ihn das Gefühl ſeines Leidens übermannen, ehe er ſich deſſen verſieht. Wenn ich einen Andern mit dem Gedanken vertraut mache: es ſei nun einmal ſo, und nicht anders, man könne gegen Nothwendigkeit nicht kämpfen, man ſei ein endliches Weſen, Mitglied eines Syſtems endlicher Weſen, müſſe alſo gewiſſe Leiden über ſich nehmen, des Ganzen wegen u. ſ. w. ſo kann ich vielleicht dadurch allmählig ſeine Traurigkeit einſchläfern, allein dieſer, ohnehin eines Menſchen unwürdige, Zuſtand, iſt eben ſo wenig von ſicherer Zuverläſsigkeit, und das Wiedererwachen ſolcher Eingeſchläferten oft ſchrecklich genug. Ganz anders mit den wahren Gründen des Seelenfriedens für Leidende; haben dieſe einmahl in ihrer vollen Kraft gewirkt; ſo hat die Seele dadurch eine Stärke gewonnen, durch welche ſie, ſelbſt bey den ſchrecklichſten Uebeln ſich aufrecht halten, und für ihr Daſeyn intereſſiren kann. Aber ein ſolcher Seelenfriede entſteht auch nicht durch eine wenn auch noch ſo feine und unſchuldige Täuſchung, eben ſo wenig durch bloſs wahrſcheinliche Vorſtellungen; er entſteht nur durch vollkommne Ueberzeugung

der

der Vernunft, und ruht, um es im voraus zu ſagen, lediglich auf moraliſchen Gründen; keine Ueberzeugung, welche der Moralität widerſpricht, oder nicht genug thut, kann Frieden der Seele gewähren.

3) Unter pſychologiſchen Kunſtgriffen verſtehe ich ſchlechterdings nichts täuſchendes*). So lange ein Leidender noch

*) Wenn ich die Seele eines Menſchen, deſſen Leiden in der Ehrſucht gegründet ſind, durch allerley Vorſtellungen und Verſuche auf eine Neigung richte, welche fähig iſt, ihn gegen das Reitzende der Plane der Ehrſucht gleichgültig zu machen, wenn ich ihm z. B. Geſchmack an der Ruhe eines einfachen anſpruchsloſen Lebens einflöſse, und ihn dahin bringe, daſs er über ſeine vormaligen Qualen lächelt; ſo iſt dieſs ein ächter pſychologiſcher Kunſtgriff. Wenn ich aber einen unglücklich Liebenden dadurch beruhigen will, daſs ich ihn ohne alle Wahrheitsgründe überrede, er habe ſich in der Schätzung ſeines Mädchens getäuſcht, und ſie verdiene ſeine Liebe gar nicht, oder wenn ich ihm die Ueberzeugung aufdringen will, als ſey die Liebe eine Schwäche, deren ſich der Menſch jederzeit zu ſchämen habe, um durch Erweckung ſeines Stolzes ſeine Leiden zu heben, ſo ſind dieſs nichtswürdige Täuſchungen, deren ſich kein Menſch gegen den andern bedienen darf. Nicht viel

noch des zweckmäſsigen Gebrauchs ſeiner Seelenkräfte fähig, noch nicht Gemüths-
krank

viel anders iſt es auch, wenn man einen Vater bey dem Verluſte eines Kindes dadurch tröſten will, daſs man ihm lebhaft vorſtellt, wie ſo leicht es möglich geweſen, daſs das Kind übel gerathen wäre.

Der berühmte Brief des Sulpicius an den Cicero nach dem Tode der Tullia, iſt voll von ſolchen Sophiſmen eines leidigen Tröſters. „Wie kannſt du dich über den Tod des Weibes härmen, ſagt S. da das Schickſal uns Alles, Vaterland, Würde und Aemter entriſſen hat! Wer dieſs ertragen muſste, den ſollte nichts mehr niederſchlagen können.“ Rührend wahr antwortet ihm Cicero: „Freylich iſt jenes Alles verlohren, aber ich hatte doch, da ſie noch lebte, in ihr ein Weſen, zu dem ich hinfliehen, bey deſſen ſüſsem Geſpräche mein Kummer und meine Sorgen entſchlummern konnten. (Habebam, quo confugerem, ubi conquieſcerem, cujus in ſermone et ſvavitate omnes curas, doloresque deponerem.) Die gröſste Spitzfindigkeit des Sulpicius iſt unſtreitig die, wo er dem Cicero das Schauſpiel der Ruinen groſser Städte vorſtellt, und ausruft: Hem, nos homunculi indignamur, ſi quis noſtrum interiit, aut occiſus eſt, quorum vita brevior eſſe debet, cum uno loco tot oppidum cadavera projecta jaceant? Und verächtlich ſogar iſt ſein gleich darauf folgen-

krank ist, halte ich alle Täuschung für unsittlich und schädlich. Die psychologischen Kunstgriffe, deren sich die Seelenärzte gewöhnlich bedienen, sind in dieser Hinsicht einer schärfern Kritik gar sehr bedürftig.

I.

Ideen zu einer Theoditee für Leidende.

Was es auch sonst für mannigfaltige Mittel der Beruhigung in einzelnen Leiden gebe, so ist der Mensch gewiss schon zur weisen zufriedenen Duldung der Uebel des Lebens unterstützt genug, wenn er umringt von den zahllosen Scenen desselben einen Frieden der Seele geniesst, welcher sich auf Ueberzeugung von der Uebereinstimmung alles Uebels mit demjenigen Endzwecke gründet, dessen Ausführung seine Vernunft für die Menschheit fordert. Ermangelt er dieses, so möge man alle Künste einer vernünftigen Tröstung an

gender Trostgrund: in unius mulierculae animula si jactura facta est, tantopere commoveris? *quae si hoc tempore non diem suum obiisset paucis post annis tamen ei moriendum fuit, quoniam homo nata fuerat.*

an ihn verschwenden, und er wird keinen Augenblick ungetrübter Ruhe gewinnen, wird sich vielmehr, gleich einem missvergnügten Bürger eines Staates, unter den peinigenden Vorstellungen seiner Unzufriedenheit aufreiben.

Es giebt in der Sprache gewiss wenig so gedankenvolle und passende Ausdrücke, als es der des Friedens einer Seele ist. Er bezeichnet uns den ganzen Charakter jenes reinen und sichern Ruhegefühls, welches nur der Mensch, als eine Folge der wahren Weisheit, für die Laufbahn seines Daseyns gewinnen kann. So lange der Mensch seine Erkenntnisse der wirklichen Welt noch nicht in Harmonie mit dem Endzwecke gesetzt hat, welchen seine moralische Vernunft für eine Welt, welche der Wohnplatz vernünftigsinnlicher Wesen ist, mit Nothwendigkeit bestimmt; so findet ganz natürlich in seinem Gemüthe eine innere Zwistigkeit Statt, aus welcher sich unablässig unangenehme Gefühle entwickeln. Indem auf der einen Seite die moralische Vernunft mit lauter Stimme den Plan einer Welt, wie sie seyn sollte, verkündigt, auf der andern aber die Erkenntnissvermögen zahllose Data der wirklichen Welt überliefern, welche, dem Anscheine nach, jenem Plane widersprechen, und besonders

das

das Schauſpiel des Uebels in der Welt mit allen ſeinen ſchreckenden Farben ſich ihm allenthalben aufdringt, geräth er in eine traurige Situation voll Verſuchung, Selbſtkampf und Unruhe, alles erſcheint ihm jetzt in einer zweideutigen Geſtalt, in ihm und auſſer ihm iſt nichts, was er mit Vertrauen umfaſſen könnte, die Wohlthat des Lebens ſcheint ihm eine verächtliche Uebergabe an die launenhafte Gewalt blinder Kräfte, die Vernunft eine falſche Freundin, welche ſeiner in dieſer unſeligen Lage nur ſpottet. Wenn den Menſchen im Zuſtande dieſer Gemüthsſtimmung irgend eines der Leiden des Lebens trifft, ſo muſs er nothwendig das troſtloſeſte Spiel ſeiner unangenehmen Gefühle werden. Seine Unruhe wegen des Daſeyns des Uebels überhaupt vereinigt ſich mit den ſchmerzhaften Empfindungen ſeiner gegenwärtigen beſondern Lage, und der Einfluſs derſelben allein iſt hinlänglich genug, um alle Mittel, ſich ſeinen Zuſtand zu erleichtern, unwirkſam zu machen. In keinem Falle zeigt ſich dieſs ſo ganz offenbar, als wenn Perſonen von jener Geiſtesſtimmung von Krankheiten befallen werden. Ihre Unzufriedenheit mit der ganzen Welt und ihrem eignen Verhältniſſe in derſelben geht in eine fürchterliche Laune über, welche keinen Beruhigungsgrund Kraft gewinnen läſst, und eben dadurch auch dem

 Arz-

Arzte den Erfolg ſeiner heilſamen Verſuche erſchwert.

Nichts iſt alſo gewiſſer, als daſs der Menſch, um ſich gegen die Leiden des Lebens in Faſſung zu ſetzen, zuvörderſt im Innern ſeiner Seele Friede ſtiften muſs. Denn ohne dieſen Frieden iſt keine ſichere Beruhigung im Einzelnen möglich, er iſt die Hauptbedingung, unter welcher alle nur gedenkbare Mittel der Milderung wirkſam ſeyn können.

Ich habe bereits im vorigen Aufſatze, aber nur im Allgemeinen, angegeben, was ich unter dem Frieden einer Seele verſtehe, und dieſen Zuſtand von dem Zuſtande einer bloſs periodiſchen Unterbrechung oder einer bloſsen Einſchläferung der Traurigkeit unterſchieden. Um jenen Zuſtand mit der möglichſten Genauigkeit zum Behufe meiner gegenwärtigen Unterſuchung zu beſtimmen, darf ich mich unſtreitig folgender Erklärung bedienen, in deren Annahme, wie mir ſcheint, alle denkende Menſchen mit einander übereinſtimmen müſſen. Friede der Seele iſt eine auf Vernunftgründen ruhende Fertigkeit, alle Uebel der Welt als Mittel für den Endzweck des höchſten Gutes anzuſehn, eine daraus entſprin-

fpringende Fähigkeit, ſich diejenigen angenehmen Gefühle zu verurſachen, welche mit dieſer Vorſtellungsart zuſammenhängen, jene unangenehmen aber von ſich zu entfernen, welche die Folge der entgegengeſetzten Vorſtellungsart ſind, endlich ein dadurch beſtimmtes Vermögen der Ergebung und Faſſung beym Herannahen, und der Gegenwart eigener Leiden.

Wie viel Täuſchendes auch der Leichtſinn, oder eine von Temperament, oder vernunftwidriger blinder Reſignation herrührende Seelenſtärke anzunehmen fähig iſt; es giebt ohne religiöſe Ueberzeugung durch Vernunft keinen ſichern und des Menſchen würdigen Frieden der Seele. Das bloſse Thier genieſst in der Befriedigung ſeiner ſinnlichen Bedürfniſſe allein, eines bleibenden Wohlgefühls, ohne durch den Gedanken an Endzweck und Beſtimmung der Welt beunruhigt zu werden; der Menſch müſste aus ſich ſelbſt herausgehen können, wenn er je mit Zuſagung ſeines Bewuſstſeyns das ununterdrückbare Intereſſe der Fragen verläugnen wollte: Hat die Welt einen Endzweck? Welcher iſt es? Wird er, und wie

 wird

wird er ausgeführt? Welchen Antheil hat die Menschheit an der Realisirung desselben?

Nicht genug, daſs er diese Fragen aufwerfen muſs; seine Vernunft geht weiter, sie fordert ohne alle Einschränkung einen bestimmten Weltendzweck, den sie für nothwendig erklärt, wenn nicht das ganze All der Dinge und alle moralische und physische Ordnung ein armseliges Spiel des Zufalls seyn soll. Gut seyn, was ist höher, als dieſs, und wenn wir glücklich werden dadurch, daſs wir gut sind, bleibt dann noch ein gerechter Wunsch unserer Natur unbefriedigt, sind wir dann nicht an einem Ziele, wo die ganze Fülle der ädelsten Zufriedenheit über uns kommt? — Tugend und Glückseligkeit in Harmonie; die Vernunft kann diesen Gedanken durch keinen andern übertreffen, sie kann sich aber auch an keinem niedrigern begnügen; es ist eine Höhe, über welche hinaus wir nicht weiter athmen, unter welcher aber auch die Flügel unseres Geistes sich nicht senken können. — Trostlos wäre es, wenn der erhabenste aller Gedanken, der so innigst in die menschliche Natur verwebt ist, ein bloſses Ideal für unsern Geist bliebe, wenn sich zu wirklicher vollkommener Realisirung desselben keine Aussicht eröffnete, die uns zu Glauben und Hoffnung begei-

geiſtern könnte. Dann wäre das arme Menſchenweſen durch den ädelſten Schwung ſeiner Kraft unglücklich, elend-gerade dadurch, wodurch es der Seligkeit am würdigſten iſt. — Aber es giebt eine Wahrheit für den Menſchen, die ihn das Dunkel durchdringen läſst, welches die Zukunft und ſeine Beſtimmung umhüllt, eine Wahrheit, deren Stoff er nicht auſſer ſich zu ſuchen braucht, die er in ſeiner eignen Natur vorbereitet findet, eine Wahrheit, welche aus dem Innerſten des Herzens ſelbſt hervorgeht. „Es iſt ein Gott“! Hat der Menſch dieſen Gedanken erreicht, (und er muſs es, wenn ſeine Vernunft nicht ganz ſchläft;) dann zerſtreuen ſich vor ſeinem Blicke die Nebel, welche die Ausſicht in das Univerſum ſo zweideutig machten, dann liegt der allgemeine Riſs des Weltplanes in vollem Lichte vor ſeinen Augen, dann überſieht er mit einem heiligen Schauer die moraliſche Ordnung in ihrer unwandelbaren feierlichen Majeſtät, und entdeckt mit entzückenden Ahndungen, daſs die phyſiſche Natur gegenwärtig ſich in zahlloſen Abweichungen von jener nur deſshalb entfernt, um ſich in der Ferne der Zukunft deſto harmoniſcher mit ihr zu vereinigen. Dann erſt, wenn der Menſch dieſen Glauben gewonnen hat, kann er Eins mit ſich ſelbſt ſeyn, in ſich und auſſer ſich freudig ſeine Blicke werfen,

 und

und in der Fülle des geiſtigen Lebensgefühles ſein Daſeyn und ſeine Fortdauer ſegnen.

Man wird nicht verkennen, daſs ich hier als unbezweifelt vorausſetze, daſs die moraliſche Vernunft die alleinige Quelle aller natürlichen Religion iſt, daſs Daſeyn Gottes, moraliſcher Weltplan, Unſterblichkeit der Seele, Glaubenswahrheiten des menſchlichen Herzens ſind. Sie ruhen auf feſtem Grunde, nämlich auf der unwandelbaren Geſetzgebung, die unſrer Vernunft eingepflanzt iſt, und die wir nicht denken können, ohne augenblicklich zum Ueberſinnlichen empor zu ahnden.

Allein die wirkliche Welt liefert in dem tauſendfachen Uebel, welches ſie enthält, ein Schauſpiel, welches den Gottesglaubigen ſelbſt, bis in das Innerſte erſchüttert. Iſt gleich in ſeinem Herzen Friede, iſt er gleich geſtimmt zur Ergebung und Zuverſicht; ſo kann er doch nicht ohne Unruhe die Welt der vernünftigen, vernunftlos lebenden, und lebloſen Weſen betrachten, wo die Quellen der Leiden mit den Quellen des Vergnügens an Menge und Reichhaltigkeit wetteifern, und nur ſelten in der Vertheilung von Glück und Elend Gottes Finger ſichtbar wird.

Ich

Ich halte es für eine grausame Empörung des Menschengefühls, wenn man diese Thatsache, für welche die ganze Natur spricht, wegvernünfteln, und die Leiden der Lebenden durch spitzfindige Zergliederung in Täuschung auflösen will. Diess bahnt eben so wenig den Weg zur Religion, als es im Besitze derselben sichern kann. Wahrer und redlicher geht man zu Werke, wenn man dem Menschen die zahllosen Uebel, die mit der jetzigen Ordnung der Dinge verknüpft sind, in einem treffenden Gemählde vorhält, und die Farben dazu gerade so schwarz wählt, als die Natur der Gegenstände es erfordert. Je ein finsterer Ton von Melancholie, (der doch zugleich wahr ist,) in den Zügen dieses Gemähldes herrscht; um so reizender wird sich über ihm die wohlthätige Beleuchtung der Religion verbreiten.

Verläugnen wir es also nicht, sondern erkennen es in seiner vollen Wahrheit an:

1. In der jetzigen Ordnung der moralischen und physischen Welt sind zahllose, nicht zu verstopfende Quellen des Elends, und die jetzige Vertheilung von Genuss und Leiden steht in keiner sichtbaren Harmonie mit den ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit.

2. Der Menſch, die Zierde der Schöpfung, beſitzt in jedem ſeiner Vermögen, von dem niedrigſten bis zum höchſten, eine Quelle des Leidens, und ſo lange man ihn noch nicht nach dem Geſichtspunkte der Religion betrachtet, erſcheint er als das bejammernswürdigſte Kind der Natur, als ein Weſen, welches zuverläſſig in dem Maaſse elender und troſtloſer wird, in welchem es ſeine edelſten Kräfte auf das würdigſte bildet.

Der Phyſikotheolog verweiſst den Menſchen, welcher ſich von der Beſtimmung der Welt und dem Daſeyn eines Gottes überzeugen will, an die Natur; die Betrachtung ihrer Anordnung, ihrer Zweckmäſsigkeit, ihres Reichthums, verſpricht er, werde ſeine Vernunft zur Gewiſsheit hinleiten, daſs es einen weiſen, gütigen Weltſchöpfer gebe, der die gröſste mögliche allgemeine Glückſeligkeit der lebenden Weſen durch ſein Univerſum beabſichtige.

Gern überläſst ſich der Menſch einer ſo ſchmeichelhaften Hoffnung, und ſammelt angelegentlich die zerſtreuten Data zu der ſo ſehnlich verlangten Ueberzeugung.

Aber

Aber nur zu bald bemerkt er, wie so zweydeutig die Natur in allen ihren Zügen ist, wie immer ihrem Betrachter der folgende Auftritt die Hoffnungen wieder entreisst, die der vorige erregte. Zahllose Millionen Leben läst sie aus geheimnisvollen Keimen hervorgehn, und führt sie selbst, nach kurzer Dauer, ihrer Vernichtung entgegen; Schaaren von Thieren, welche nur der Instinkt leiten kann, erwarten oft vergebens von einem blinden Zufalle die Mittel ihrer Erhaltung; darbend gehen sie unter, oder werden Opfer einer Feindschaft, die die Natur unter ihnen stiftete, oder auch des Bedürfnisses, des Luxus, und des Vergnügens der Menschen; kunstvoll ist die Natur in ihrem Erzeugen und Erhalten, aber eben so kunstvoll im allmähligen und plötzlichen Zerstöhren. Der Mensch scheint ihr Liebling zu seyn; allein auch sein Loos ist ein zweideutiger Wechsel von Glück und Elend, ein niederschlagender Uebergang von einer kurzen Blüthe zur Auflösung und zum Nichts. Trauernd steht der Betrachter vor dem unermesslichen Schauplatze der Natur, und beschwört sie vergebens um das Resultat ihrer erschütternden Kontraste. Tiefe Schwermuth beginnt seine ganze Seele zu beherrschen, und es ist nicht Schwärmerei, nicht Wahn eines GemüthsKranken, wenn er mit Werther seuft: „Da ist kein Augen-

„blick,

„blick, der nicht dich verzehrte, und die Dei-
„nigen um dich her, kein Augenblick, da du
„nicht ein Zerſtöhrer biſt, ſein muſst; der
„harmloſeſte Spaziergang koſtet tauſend ar-
„men Würmchen das Leben, es zerrüttet ein
„Fuſstritt die mühſeligen Gebäude der Amei-
„ſen, und ſtampft eine kleine Welt in ein
„ſchmähliches Grab. Ha! nicht die groſse
„ſeltne Noth der Welt, dieſe Fluthen, dieſe
„Erdbeben, die eure Städte verſchlingen, rüh-
„ren mich, mir untergräbt das Herz die ver-
„zehrende Kraft, die in dem All der Natur
„verborgen liegt, die nichts gebildet hat, das
„nicht ſeinen Nachbar, nicht ſich ſelbſt zer-
„ſtöhrte. Und ſo taumle ich beängſtigt, Him-
„mel und Erde und ihre webenden Kräfte um
„mich her, ich ſehe nichts, als ein ewig ver-
„ſchlingendes, ewig wiederkäuendes Unge-
„heuer." Oder, wenn er wenigſtens ſo glücklich iſt, eine Wahrſcheinlichkeit für das Daſeyn Gottes zu bekommen, ſo kann er doch nur ſagen, wie jener Forſcher nach Gott in der Natur, den Paſkal ſchildert: „ich
„ſehe zu viel, um zu läugnen, und zu
„wenig, um nicht zu zweifeln*)."

Ver-

*) Paſkals ſchöne Stelle iſt die folgende: En voyant l' aveuglement et la miſere de l' homme, et ces

Vergebens bildet der Phyſikotheolog eine glänzende Schilderung der Vollkommenheit der

ces contrarietés étonnantes qui ſe découvrent dans ſa nature; et regardant tout l'univers muet, et l'homme ſans lumiere, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, ſans ſavoir qui l'y a mis, ce qu'il y eſt venu faire, ce qu'il deviendra en mourant; j'entre en effroy comme un homme qu'on auroit porté endormi dans une iſle deſerte et effroyable, et qui s'éveilleroit ſans connoitre où il eſt et ſans avoir aucun moyen d'en ſortir. Et ſur cela j'admire comment on n'entre par en deſespoir d'un ſi miſerable etat. Je vois d'autres perſonnes auprés de moi de ſemblable nature. Je leur demande s'ils ſont mieux inſtruits que moi et ils me diſent que non. Et ſur cela ces miſerables égarés ayant regardés autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaiſants s'y ſont donnés et s'y ſont attachés. Pour moi je n'ai pu m'y arreter, n'y me repoſer dans la ſocieté de ces perſonnes ſemblables à moy, miſerables, comme moi, impuisſantes comme moi. Je vois, qu'il ne m'aideroient pas a mourir; je mourrai ſeul, il faut donc faire comme si j'etois ſeul; or si j'etois ſeul, je ne batirois pas des maiſons, je ne m'embarraſſerois point dans les occupations tumultuaires; je ne chercherais l'eſtime de perſonne, mais je tâcherois ſeulement a découvrir la verité.

Ainſi conſiderant combien il y a d'apparence qu'il y a autre choſe que ce que je vois, j'ai re-

der Welt, zeigt Quellen der Glückſeligkeit in dem Weltall überhaupt, in dem Sonnenſyſtem,

recherché ſi ce dieu dont tout le monde parle n' auroit point laiſſés quelques marques de lui. Je regarde de toutes parts et je ne vois partout qu'obſcurité. La nature ne m'offre rien qui ne ſoit matiere de doute et d'inquietude. Si je n'y voyois rien qui marquat une divinité, je me déterminerais à n'en rien croire. Si je voyois par tout les marques d'un createur, je repoſerois en paix dans la foi. Mais *voyant trop pour nier et trop peu pour m' aſſurer*, je ſvis dans un état à plaindre, et où j'ay ſouhaité cent fois que ſi un Dieu ſoutient la nature, elle le marquat ſans équivoque, et que ſi les marques qu'elle en donne ſont trompeuſes, elle les ſupprimat tout-à fait; qu'elle dit tout, ou rien.“

„Wenn ich die Blindheit und das Elend des Men„ſchen, und die erſtaunlichen Widerſprüche ſeiner „Natur betrachte, wenn ich finde, daſs rings um„her das Univerſum ſtumm iſt, und der Menſch, oh„ne Licht, ſich ſelbſt überlaſſen, und wie verlohren „in einem Winkel des Alls ſteht, unwiſſend, „woher er gekommen, wozu er da ſey, und „was nach ſeinem Tode aus ihm werde; dann „entſetze ich mich, wie ein Menſch, den man „ſchlafend in eine verlaſsne, ſchreckenvolle In„ſel getragen hätte, und der nun erwachte, oh„ne zu wiſſen, wo er wäre, und wie er entflie„hen könnte. Ich ſehe Weſen um mich, die mir „gleich ſind, ich frage ſie, ob ſie etwas mehr „wiſſen, als ich, und ſie erwiedern mir: n e i n; „die

ſtem, und dem Erdplaneten im Beſondern, entwickelt die Einrichtung der lebendigen We-

„die meiſten von ihnen feſſeln ſich an Gegen„ſtände des Vergnügens, und finden in ihnen ih„re Befriedigung. Mir geben dieſe Weſen kei„nen Troſt, dieſe Weſen, die mir gleich ſind, „ſo elend, ſo ohnmächtig ſind, als ich. Sie „werden mir nicht ſterben helfen, ich werde al„lein ſterben. So will ich denn auch thun, als „ob ich allein wäre; und wenn ich allein wäre, „da würde ich keine Häuſer bauen, mich nicht „in rauſchende Geſchäffte werfen, nicht um die „Gunſt von irgend Jemand buhlen, ich würde „nur ſtreben, die Wahrheit zu entdecken.

„Bedenke ich, daſs doch, aller Wahrſchein„lichkeit nach, es auſſer und über dieſer Sin„nenwelt noch etwas giebt, ſo frage ich, ob „denn der Gott, von dem alle Welt redet, nicht „einige Merkzeichen von ſich gegeben haben „ſollte? Ich blicke nach allen Seiten umher, „und ſehe überall nur Dunkelheit. Die Natur „bietet mir nichts dar, was nicht Stoff zu Zwei„fel und Unruhe ſei. Fände ich in ihr gar „nichts, was eine Gottheit andeutete, ſo könnte „ich mich beſtimmen, ſie zu läugnen. Aber da „ich zu viel ſehe, um zu läugnen, und zu we„nig, um nicht zu zweifeln, ſo gerathe ich in „einen beklagenswerthen Zuſtand, und mein be„ſtändiger Wunſch iſt, daſs, wenn ein Gott die „Natur erhält, ſie mir es ohne Zweideutigkeit „ankündige, trügeriſche Merkzeichen ganz un„terdrücke, mir Alles ſage, oder Nichts.“

Wefen zum Genufs der Glückfeligkeit, die Einrichtung des thierifchen Körpers überhaupt zu diefem Zwecke, das genaue Verhältnifs der Werkzeuge, Kräfte, Triebe, Fähigkeiten und Fertigkeiten unter einander, in Beziehung auf die Glückfeligkeit der Individuen, und auf die Erhaltung der Arten, beweifst die unermefsliche Menge belebter Wefen; vergebens zeigt er, dafs falfche Gefichtspunkte und Vorurtheile auf die Berechnung des Uebels in der Welt Einflufs haben; nie gelangt er bei dem gröfsten Aufwande ausgebreiteter Naturkenntniffe, und dem feinften Scharffinne zu dem gewiffen Refultate, dafs die Welt einen Endzweck habe; und diefer Endzweck die möglichft grofse Glückfeligkeit aller Lebenden fei. Wenn man ihm die Richtigkeit der Thatfachen zugiebt, welche er zufammenftellt, fo mufs er gegenfeitig auch die zahllofen Ausnahmen anerkennen, welchen die Regel der Glückfeligkeit in der Welt unterworfen ift, mufs zugeftehen, dafs in der Vertheilung der Glückfeligkeit und des Elends, kein moralifches Prinzip fichtbar ift, fondern dem Augenfcheine nach, der blofse Zufall herrfcht.

Aber ift es nicht vielleicht Weisheit einer menfchenfreundlichen Philofophie, den Augen der Menfchen das Uebel in der Welt

fo

ſo viel als möglich zu entziehn, und ihre Herzen für Szenen der Glückſeligkeit empfänglich zu machen? Wird nicht dadurch religiöſe Ueberzeugung, nicht Zufriedenheit, und Ergebung in ſeine Beſtimmung befördert? Ich will auf dieſe Fragen nicht erwiedern, was Jeder zugeben muſs, daſs alle Täuſchung unmoraliſch, und es frevelhaft iſt, Religion auf Täuſchung zu gründen; das aber muſs ich vorzüglich bemerken, daſs keine Täuſchung zugleich unſichrer und gefährlicher iſt, als eine ſolche Täuſchung über das Uebel in der Welt. Es iſt Thatſache, ein freyer Blick in die wirkliche Welt durchdringt den Schleyer, mit welchem es eine miſsverſtandene Menſchenfreundlichkeit zu verhüllen denkt, und der Betrug bey dieſer Abſicht iſt ſo grob, daſs der Menſch, wenn er ihn beſiegt hat, nur zu leicht geneigt wird, eine widrige Stimmung gegen alle religiöſe Wahrheit anzunehmen. Zurückgekommen von ſeiner Täuſchung, ſchrecklich überraſcht, und mit Entſetzen erfüllt durch die Szenen des Elends, welche die Welt darbietet, dürfte mancher Forſcher ſich um ſo leichter dem Zweifelgeiſt und Atheiſm in die Arme werfen, und alle Verſuche, Religionsüberzeugung zu gewinnen, aufgeben.

Sonderbar, dafs die Phyfikotheologen ihr Gemählde von den Quellen der Glückfeligkeit in der Welt immer nur im Allgemeinen fkizziren, und fich nicht befonders an die menfchliche Natur wenden, um ausführlich zu zeigen, welche Quellen der Glückfeligkeit denn in ihr liegen. Der Menfch ift fich felbft der nächfte, und wenn er nur in feiner eignen Natur eine Einrichtung zur Glückfeligkeit, ohne Ausnahme, fände, fo wäre diefs fchon für ihn ein fehr überwiegender Grund, Ueberzeugung wegen feiner Beftimmung zu faffen. Vielleicht, dafs es den Phyfikotheologen nicht entgehen konnte, dafs die menfchliche Natur, betrachtet ohne alle Hinficht auf Religion und künftige Beftimmung, uns das in feiner Art einzige Phänomen eines Wefens darbietet, welches in dem Maafse an Glückfeligkeit verlieren mufs, in welchem es feine edelften Kräfte entwikkelt. Faffen wir diefen auf den erften Blick etwas abfchreckenden Gefichtspunkt! Vielleicht dürfte er uns zur Wahrheit und zur Ruhe hinleiten, indem er uns auf einen andern Gefichtspunkt führte, aus welchem allein der Menfch troftvolle Ausfichten für feine Beftimmung gewinnen kann.

Die finnliche Natur des Menfchen ift des Wohls und des Wehes empfänglich, wie dem

dem Anſchein nach jedes Weſen der Thierwelt. Ob der Menſch ſich angenehmer fühlen könne, als die übrigen Weſen, ob ſeine Schmerzen empfindlicher ſeien, als die von dieſen, läſst ſich, ſo ſcheint es, auf keinen Fall ausmachen. Gewiſs aber iſt es, daſs die Natur nicht milder mit dem Menſchen umgeht, denn mit irgend einem Thiere, daſs ihre Seuchen, ihre Ungewitter, ihre Stürme, ihre Fluhten, ihre Erdbeben auch für ihn fürchterliche Quellen von Schreckniſſen, Elend und Untergang ſind. Das bloſse Thier ſteht unter dem Einfluſſe der Elemente da, und kämpft immer nur mit dem Ungemach der Gegenwart, unbeſorgt wegen der Zukunft. Der Menſch beſitzt eine Phantaſie, der er freylich mannigfaltige Freuden verdankt, die aber, in ihrer höchſten Entwickelung, gewiſs ſeine Glückſeligkeit mehr einſchränkt, als befördert.

Sie vergegenwärtigt ihm immer die Bilder möglicher Uebel, und verbittert ihm den ruhigen Genuſs ſeiner Gegenwart; ſie erfüllt ihn mit grauſenden Ahndungen von Leiden, erſchüttert ihn bey jedem tiefern Blicke in ſich ſelbſt durch die Vorbildung ſeines unausbleiblichen Todes; ſie täuſcht ihn durch erträumte Ideale von Glückſeligkeit, durch Erregung von Wünſchen, welche in dieſem

Kreiſe der Dinge nicht befriedigt werden können; durch ſie wird er gleichgültig gegen Freuden, die er genieſſen kann, und haſcht ungedultig nach ſolchen, deren Gewährung unmöglich iſt. Sonderbar arbeitet ſich der Phyſikotheolog ſelbſt entgegen, wenn er, um das Uebertriebene in den Schilderungen des Uebels der Welt zu zeigen, den Einfluſs der menſchlichen Phantaſie auf das Bewuſstſeyn, Gefühl und Mitgefühl deſſelben rügt. Eben dieſer, dem Menſchen eigne, Hang ſeiner Einbildungskraft, die Vorſtellung eigner und fremder Uebel zu vergröſsern, dieſe uns ſo natürliche Stimmung, unſre und Andrer Situationen in der ſchwärzeſten Beſchattung zu ſehen, iſt eine fruchtbare Quelle von Leiden und Gefühlen der Unzufriedenheit mit unſerm Zuſtande. Oder wollte man behaupten, dieſe Richtung ſey unnatürlich, ſo möchte man doch zeigen, daſs ſie nicht durch Thätigkeiten unſrer Urtheilskraft erfolge, welche wir gar nicht fähig ſind zu unterdrücken, daſs ſie nicht auf Vergleichung gegenwärtiger Zuſtände mit vergangenen, wirklicher mit eingebildeten möglichen beruhe; möchte darthun, daſs ſie nicht unausbleiblich eintrete, ſobald unſre Phantaſie einen höhern Grad von Entwickelung und Cultur bekommt. Schnell genug entſchwindet uns der glückſelige Traum unſrer frühern Jugendjahre, wo wir

in

in schuldloser Kurzsichtigkeit so manchen Auftritte des Elendes übersahen, und ein wohlthätiger Leichtsinn unsre frohe Laune über so manche abschreckende Seite unsers Schicksals hinwegspielen liess. Wir erwachen nur zu zeitig aus diesem Traume, der uns den Eingang eines unruhvollen Lebens versüssen soll, und je mehr unsre Aufmerksamkeit an Dauer, unsre Urtheilskraft an Schärfe, und unsre Phantasie an lebendiger Stärke gewinnt, um so mehr entwickelt sich in uns jene immer offene Empfänglichkeit für Eindrücke des Uebels, jene unselig feine und in die grösste Ferne gehende Sehkraft für Leiden, die wirklich sind, und jener feindselige Witz, mit dem wir Leiden dichten, und uns durch die eignen Geschöpfe unsrer Laune peinigen.

Anmerkung.

Es ist in der That ein auffallendes ὑστερον προτερον, wenn der Physikotheolog diese Thatsache dadurch zu mildern versucht, dass er sie für eine in unsrer Natur weislich angelegte Täuschung ausgiebt, und über ihre Zweckbestimmung so entscheidend urtheilt, dass er sogar behauptet, ohne sie sey das Mitleiden für den Menschen gar nicht möglich gewesen. Wenn man erst durch Aufzäh-

lung von Anſtalten zur Glückſeligkeit und den Erweiſs derſelben, als Endzweckes der Welt, aus den Thatſachen von dieſer, zur Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes hingelangen will, muſs man nicht gleich anfangs, unter Vorausſetzung dieſes erſt zu erweiſenden Daſeyns, über das Uebel in der Welt urtheilen. Setze ich dieſes Daſeyn voraus, dann gewinnt freylich die Welt vor meinen Augen eine andre Geſtalt, und ich kann mich in Beziehung auf das Uebel dadurch beruhigen. Allein es fragt ſich, ob die Thatſachen der Naturwelt, an und für ſich ſelbſt betrachtet, hinlänglich ſind, um Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes dadurch zu begründen, ob ſich ſo unzweydeutige Zubereitungen für den Endzweck der Glückſeligkeit in ihr finden, daſs man ſie nur betrachten dürfe, um jene Ueberzeugung zu gewinnen.

Herr Platner hat durch die in ſeinen philoſophiſchen Aphoriſmen, ſelbſt in der neuen Ausgabe noch, aufgeſtellten Sätze über das Uebel in der Welt zu mannigfaltigen Bemerkungen dieſer Art Veranlaſſung gegeben, und ich geſtehe, daſs ich die Beharrlichkeit dieſes ſcharfſinnigen Mannes auf gewiſſen Verſuchen,

ſuchen, das Uebel in der Welt theils zu läugnen, theils, dem Umfange und dem Grade nach, zu reduciren, mir nicht zu erklären weiſs. Ich rechne hieher auch die Stelle §. 1010. „Keine Philoſophie „wird je vermögend ſeyn, die Meynung „der Menſchheit von dem Uebergewichte „des Elends merklich zu ſchwächen. „Denn dieſe Meynung ſelbſt iſt „eine von der göttlichen Weis- „heit angeordnete Täuſchung. „Der Grad von Anſtrengung für eigene „und fremde Glückſeligkeit, welcher in „der Menſchheit wirkſam und erforder- „lich, iſt zur gröſsten möglichen Glück- „ſeligkeit, war nicht vereinbar mit „dem Gedanken, daſs unſer ſelbſteige- „ner Zuſtand gut, und der Zuſtand un- „ſrer Mitgeſchöpfe erträglich ſey, und „daſs die Welt mehr Glückſeligkeit ent- „halte, als Elend. Unmöglicher als „Alles war ohne dieſe Täuſchung das „Mitleid mit ſeinen Wohlthaten. §. 1011. „Die Meynung mehr elend zu ſeyn, als „glückſelig, iſt jedoch in dem Innern der „Seele etwas anders als Schmerz; ob ſie „wohl beſonders in klagenden Aeuſſerun- „gen Schmerz zu ſeyn ſcheint.“ Behauptungen dieſer Art zeigen nur zu deutlich, zu welchen Gewaltſamkeiten in

 der

der Darſtellung der Verhältniſſe des Menſchen, und zu welchen Kühnheiten im Berufen auf Gott, der Phyſikotheolog ſich berechtigt glauben kann, wenn er einmahl Alles auf Glückſeligkeit als letzten Zweck bezieht. Dann ſteht er nicht an, uns zu überreden, ein Uebel ſey kein Uebel, und die Gottheit muſs ſich, ſeinem Syſteme zu Gefallen, herablaſſen, das Glück der Menſchheit durch Täuſchung und Betrug zu befördern!!

Aechte philoſophiſche Redlichkeit findet ſich in den zerſtreuten Aeuſſerungen Kants über dieſen Gegenſtand, eines Mannes, den, wie wir ſehr wohl wiſſen, weder Zweifelgeiſt, noch Liebe zur Paradoxie, noch Ueberſpannung der Einbildungskraft, noch Gemüthskrankheit, noch Uebelwollen gegen das menſchliche Geſchlecht, zu einer falſchen Anſicht der Lage des Menſchen verführen konnte. Wie wahr ſagt er in ſeiner Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft S. 384. Der Menſch entwirft ſich die Idee der Glückſeligkeit ſelbſt, und zwar auf ſo verſchiedene Art, durch ſeinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verſtand, er ändert ſo gar dieſen ſo oft, daſs die Natur, wenn

wenn ſie auch ſeiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch ſchlechterdings kein beſtimmtes allgemeines und feſtes Geſetz annehmen könnte, um mit dieſem ſchwankenden Begriffe, und ſo mit dem Zwecke, den jeder ſich willkührlicher Weiſe vorſetzt, übereinzuſtimmen. Aber ſelbſt, wenn wir entweder dieſen auf das wahrhafte Naturbedürfniſs, worinn unſre Gattung durchgängig mit ſich übereinſtimmt, herabſetzen, oder, andrerſeits, die Geſchicklichkeit, ſich eingebildete Zwecke zu verſchaffen, noch ſo hoch ſteigen wollten, ſo würde doch, was der Menſch unter Glückſeligkeit verſteht, und was in der That ſein eigner letzter Naturzweck iſt, von ihm nie erreicht werden; denn ſeine Natur iſt nicht von der Art, irgendwo im Beſitze und Genuſſe aufzuhören und befriedigt zu werden. Andrerſeits iſt ſo weit gefehlt, daſs die Natur ihn zu ihrem beſondern Liebling aufgenommen, und vor allen Thieren mit Wohlthun begünſtigt habe, daſs ſie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Peſt, Hunger, Waſſergefahr, Froſt, Anfall von andern groſsen und kleinen Thieren u. dgl. eben ſo wenig verſchont, wie jedes andre Thier; noch mehr aber, daſs das Wider-

finnifche der Naturanlagen ihn felbft in felbft erfonnenen Plagen und noch andre von feiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrfchaft, die Barbarei der Kriege u. f. w. in folche Noth verfetzt, und er felbft, fo viel an ihm ift, an der Zerftöhrung feiner eigenen Gattung arbeitet, dafs felbft bey der wohlthätigften Natur auffer uns der Zweck derfelben, wenn er auf die Glückfeligkeit unfrer Species geftellt wäre, in einem Syftem derfelben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derfelben nicht empfänglich ift. S. 391. Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn diefer blofs nach dem gefchätzt wird, was man geniefst, ift leicht zu entfcheiden. Er finkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denfelben Bedingungen, auch nach einem neuen felbft entworfenen Plane, der aber auch blofs auf Genufs geftellt wäre, aufs neue antreten?“

Setzen wir die Betrachtung des Menfchen ftufenweife fort bis zu feinen höchften edelften Kräften, und machen wir vorzüglich das Verhältnifs derfelben zu dem Gefühlvermögen zu unferm Augenmerke, fo zeigt fich uns ohne alle Zweydeutigkeit das von mir fchon

ſchon angedeutete und in ſeiner Art einzige Phänomen: daſs der Menſch in dem Maaſse an angenehmer Empfindung und Genuſſe einbüſst, in welchem er ſeine höchſten und edelſten Kräfte entwickelt.

Gemeiniglich will man dieſer, für den ſinnlichen Menſchen freylich abſchreckenden, Wahrheit dadurch ausweichen, daſs man den natürlichen und aus dem Bedürfniſſe unſrer Natur ſelbſt geſchöpften Begriff von Genuſs und Glückſeligkeit gewaltſam entſtellt, und eine Schilderung der Ruhe und Glückſeligkeit des Weiſen erkünſtelt, in welche man nur etwas tiefer einzudringen braucht, um einzuſehen, daſs ſie mehr eine Verbindlichkeit des Weiſen, vielem Genuſſe zu entſagen, mehr eine Pflicht, zu entbehren, und eine Faſſung zur Reſignation auf angenehme Empfindung ausdrückt, denn eine mit unſerm Naturtriebe verhältniſsmäſſig zuſammenſtimmende Menge ſtarker und ausgebreiteter angenehmer Gefühle. Die Glückſeligkeit, bloſs als ſolche, und ohne einſchränkende Bedingung betrachtet, beſteht in nichts andern, als in derjenigen Menge, Art, und Stärke der angenehmen Empfindungen in dem ganzen Daſeyn eines mit Gefühlvermögen begabten Weſens, wodurch ſeinen, aus ſeinen natürlichen Trieben entſpringenden, Anſprüchen auf Vergnügen Genüge

nüge geſchieht. Und der iſt unbezweifelt unter mehrern der Glückſeligere, (d. h. der, deſſen Zuſtand ſich der Glückſeligkeit am meiſten nähert) welcher die gröſsere Menge ihm vorzüglich gefälliger und gehörig ſtarker angenehmer Empfindungen genieſst. Hier möge man nun noch ſo wegwerfend von der Sinnlichkeit und den Freuden eines durch die Sinnlichkeit beherrſchten Menſchen reden; es iſt doch unläugbar, daſs er, wenn die äuſſern Umſtände ihn begünſtigen, und er die Quellen des Vergnügens mit gehöriger Feinheit zu ſuchen, den Quellen des Miſsvergnügens mit Vorſicht auszuweichen verſteht, mehr im Bewuſstſeyn und Gefühle genieſst, denn der weiſe Mann im Zuſtande ſeines Entbehrens und ſeiner Reſignation. Gleichgültigkeit und Ruhe ſind weniger als Vergnügen, Vergnügen iſt als ſolches ſich in allen Arten gleich, aber ſtärkeres Vergnügen iſt für den Trieb mehr werth, als ſchwächeres, ausgebreiteteres mehr, als eingeſchränktes, und mehreres iſt für ihn beſſer, als weniges.

Ich nenne diejenigen Kräfte des Menſchen die edelſten, welche nicht für die bloſse Befriedigung des thieriſchen Bedürfniſſes wirken, deren Handlungen ſich vielmehr auf Zwecke beziehen, welche an ſich Würde beſitzen,

ſitzen, oder doch mit ſolchen Zwecken zuſammenhängen. Wahre, ohne alle weitere Beziehung geltende Würde hat eigentlich nur die ſittliche Vernunft des Menſchen, Erkenntniſs- und Gefühlvermögen leiten die Würde, deren ſie fähig ſind, von ihr ab.

Betrachten wir nun dieſe Vermögen im Zuſtande ihrer höhern Entwickelung, ſo finden wir, daſs die Vernunft in Beziehung auf jedes ein Ideal entwirft, auf welches alle ſeine Thätigkeiten gerichtet ſeyn ſollen, welchem es ſich aber ach! in wie wenig Graden nur, nähern kann.

Nur dieſs dürfen wir zuvörderſt im Allgemeinen bemerken, um ſogleich zu folgern, daſs es mit der Einrichtung unſrer Natur auf Vergnügen und Genuſs nicht abgeſehen ſeyn kann. Zwar verurſacht nach dem Verhältniſſe unſrer Vernunft und Phantaſie zum Gefühlvermögen die Vorſtellung eines Ideals an ſich allezeit angenehme Empfindungen. Allein die Vorſtellung eines Ideals, welches durch uns erreicht werden ſoll, und zu deſſen Erreichung uns doch, allem Anſcheine nach, die verhältniſsmäſſigen Kräfte fehlen, dieſe Vorſtellung, in Beziehung auf uns gefaſst, muſs uns unausbleiblich mit einer Menge unangenehmer Gefühle erfüllen, gegen

wel-

welche das Vergnügen der bloſsen Vorſtellung des Ideals an ſich, nicht in Betrachtung kommt. Und ſo iſt es in der That. Mit der Entwickelung unſrer höhern Kräfte bekommen wir unwillkührlich die Richtung auf Ideen der höchſten Vollendung, auf Ideale, und, wenn wir dieſer Richtung nicht durch Leichtſinn entgegen wirken, ſo werden wir in unſerm Genuſſe immerfort in dem Maaſse eingeſchränkt, in welchem wir ſie mit redlichem Eifer, und mit der Wärme von Weſen, die ihre Würde fühlen, verfolgen. Dann verfehlen wir auch gewiſs den tiefen Sinn jener Worte Paſkals nicht: *la miſere de l'homme ſe conclut de ſa grandeur, et ſa grandeur ſe conclut de ſa miſere.*

An der Spitze gleichſam der ſämmtlichen geiſtigen Vermögen des Menſchen befindet ſich die ſittliche Vernunft, ſie, durch die Natur ſelbſt und die ganze urſprüngliche Einrichtung ihres Weſens, zur unumſchränkten Alleinherrſchaft über ihn authoriſirt. Während der Trieb nach Glückſeligkeit unabläſſig ſeine Anſprüche geltend zu machen ſucht, und die Sinnlichkeit mit immer neue Reitzen den Menſchen zum üppigen Dienſte des Vergnügens zu gewöhnen ſtrebt, ſteht jene unwandelbar feſt in ihrer Geſetzgebenden Würde, und gebietet ihm mit einem Ernſte, der kei-

keinen Nachlaſs kennt, ſich nur nach ihren Geſetzen zu beſtimmen, und durch ſtrengen Gehorſam gegen dieſelben Glückſeligkeit allererſt zu verdienen. Je vertrauter ſich der Menſch mit ihrer Geſetzgebung macht, um ſo inniger wird er vom Gefühle ihrer Erhabenheit durchdrungen. Es iſt ſo unausſprechlich groſs, ſich unter der Oberherrſchaft einer Vernunft, die durch den Einfluſs keiner irdiſchen Kraft von ihrer Reinheit und ihrem Werthe verliert, frey zu wiſſen, eine Unabhängigkeit ſeines Selbſt zu entdecken, durch die es dem Kampfe gegen die mächtigſten Leidenſchaften gewachſen, und einer Oberherrſchaft über die Naturkräfte fähig iſt, die es bald durch verführeriſche Schmeicheleyen, bald durch feindſelige Angriffe zu übermannen verſuchen. Welch ein bewundernswürdiges Weſen iſt ein Wille, welcher, in der Mitte der Natur, dieſem Schauplatze einer allgemeinen Sklaverei, nur ſeine eigne Triebkraft kennt, und während er ſich ſelbſt Alles rings um ſich her dienſtbar machen kann, keiner fremden Berührung, keiner Bewegung von auſſen fähig iſt, ein Wille, von dem allein es nur abhängt, durch Selbſtbeſtimmung nach den Geſetzen der Vernunft ſeinen Handlungen den Charakter einer reinen Güte zu ertheilen, und, einzig in der gan-

ganzen Natur, durch einen unbedingten Werth und ein ſeiner ſelbſt wegen gültiges Verdienſt zu glänzen.

Reine Güte; Güte, unbefleckt von jeder ſelbſtſüchtigen Regung, iſt der geheiligte Gegenſtand der ewigen Gebote der Vernunft, und das Bewuſstſeyn deſſelben iſt mit dem Bewuſstſeyn der Freyheit, der Kraft, ihn unter allen Umſtänden zu realiſiren, unabtrennbar verknüpft. Allein wie unwiderſtehlich ſich auch dem Menſchen dieſe Ueberzeugung aufdringt, wenn er ſeine Denkkraft mit lauterm und innigem Intereſſe auf die Betrachtung des moraliſchen Geſetzes heftet, ſo geräth er doch in Gefahr, ſchwankend darin zu werden, ſo bald er die Verhältniſſe, unter denen er handelt, die Schwäche, mit welcher ſich ſo oft ſein Wille gegen alle beſſere Ueberzeugung beſtimmt, und die Unbegreiflichkeit dieſes ganzen Willens bedenkt. Wahr iſt es, ſein Wille iſt unberührbar, unbeweglich für jede äuſſere Kraft, möge man Alles durch phyſiſche Macht erzwingen, nimmermehr doch ein Wollen; aber eben in ſeiner innern Freyheit, ſeiner unbedingten Selbſtüberlaſſenheit iſt ſich der Wille gewiſſermaſsen ſelbſt furchtbar.

Iſt

Ist er sich bewusst der Kraft zu allem Guten, so ist er sich zugleich auch der Kraft zu allem Bösen bewusst, und obwohl er die Verbindlichkeit gegen das moralische Gesetz nie verläugnen kann, so weiss er doch, wie so oft und so leicht er, eben weil er frey ist, aller Einsicht von Pflicht und Güte zuwider handelt, und sich selbst auf eine Weise zum Handeln bestimmt, die ihm räthselhaft bleibt. Ja, was das niederschlagendeste ist, in den meisten Fällen, wo er gut gehandelt zu haben glaubt, findet er, wenn er schärfer über die Beweggründe seiner Handlung nachdenkt, dass er sich selbst keine befriedigende Rechenschaft darüber geben kann, ob nicht falsche Triebfedern zugleich Einfluss auf dieselbe gehabt haben, und wie viel dieser Einfluss betrage. Je öfterer er die beschämende Entdeckung macht, dass ihn ein geheimes Interesse des Eigennutzes und der Selbstliebe bei Handlungen geleitet hatte, die er mit der pünktlichsten Ueberlegung unternahm, desto mehr befestigt sich in ihm Misstrauen gegen ihn selbst, und Geneigtheit, seine Zufriedenheit mit gewissen Handlungen für Täuschung zu halten, und bey allem Anscheine von Lauterkeit der moralischen Triebfedern verborgene unächte Beweggründe zu vermuthen. Glaube man nicht, dass mit der Entwickelung und Ausbildung der moralischen Vernunft die Veranlas-

 sung

fung und Stimmung zu dieſem unruhvollen Miſstrauen abnehme; ſie vergröſsert ſich vielmehr unausbleiblich mit derſelben, und der gewiſſenhafteſte Menſch iſt jederzeit zugleich auch der, welcher am wenigſten mit ſich ſelbſt zufrieden ſeyn kann; die Ruhe eines Menſchen ſteht im umgekehrten Verhältniſſe gegen die Feinheit ſeines Gewiſſens.

Allem dieſem zu Folge wird es nicht ſchwer ſeyn, den Ertrag von Glückſeligkeit zu berechnen, der mit der praktiſchen Ausbildung der ſittlichen Vernunft und der Schärfung des Gewiſſens verknüpft iſt. Je höher die Cultur eines Menſchen in dieſer Hinſicht geſtiegen iſt, deſto mehr wird der Kreis ſeines Vergnügens eingeſchränkt, und dafür die Summe ſeiner unangenehmen Empfindungen erweitert. Könnte der gute Menſch wenigſtens in den meiſten Fällen der Reinheit der Beweggründe ſeiner Handlungen ſicher ſeyn, ſo gewönne er mit dem Bewuſstſeyn derſelben unausbleiblich an Vergnügen, und würde für die Aufopferung entſchädigt, welche das ſittliche Geſetz fordert. Allein da er ſich ſelbſt bey ſeinen freyen Handlungen in den wichtigſten Rückſichten räthſelhaft iſt; da er ſich vielleicht bei keiner einzigen derſelben durch uneingeſchränkte Gewiſsheit der Lauterkeit ſeiner Geſinnung befriedigen kann;

kann; da er immer miſstrauiſcher gegen ſich ſelbſt werden muſs, je vertrauter er ſich kennen lernt: ſo ſind die Wachſamkeit, Pünktlichkeit und Feinheit ſeines Gewiſſens nie verſiegende Quellen von Leiden für ihn, Quellen von Leiden, welche in dem Maſse reicher und ergiebiger werden, als jene Eigenſchaften ſich erhöhen. Zwar kann das Bewuſstſeyn einer ſolchen Gewiſſenhaftigkeit, und der Fähigkeit für Leiden dieſer Art Urſache von angenehmen Empfindungen ſeyn, allein dieſe können in der That für nichts gerechnet werden, im Verhältniſſe gegen jene raſtloſe Unruhe, welche die Unentſchiedenheit wegen der moraliſchen Güte der Handlungen dem gewiſſenhaften Menſchen zuzieht.

Weltweiſe, welche keinen höhern Geſichtspunkt als den der Glückſeligkeit für den Menſchen kennen, werden hier einwenden: eine Gewiſſenhaftigkeit dieſer Art, wie ich ſie bisher angenommen, ſey überſpannt und phantaſtiſch, ja wohl gar für eine Gemüthskrankheit zu halten. Allein, wenn es gewiſs iſt, daſs der Menſch durch die urſprüngliche Einrichtung ſeiner praktiſchen Vernunft beſtimmt wird, alle ſeine freyen Handlungen der Beurtheilung nach den Geſetzen derſelben, für ſich allein, zu unterwerfen, ſo muſs dieſe Beurtheilung ohne Einſchränkung gelten,

 und

und mit der äusserſten Strenge auf jede Beſtimmung des Willens angewendet werden. So bald man annähme, man dürfe bey jener Beurtheilung ſich eine Nachſicht erlauben, würde man damit ſelbſt die ganze verbindende Kraft der praktiſchen Vernunftgeſetze leugnen.

Tugendhaft iſt nur derjenige, bey welchem das Beſtreben, ſeinen Willen durchgängig nach an ſich guten, d. h. allgemeingültigen, Maximen zu beſtimmen, zur Fertigkeit geworden iſt, und je ununterbrochener, ſtärker, und reiner dieſe Fertigkeit wirkt, um ſo gröſser iſt die Tugend eines Menſchen.

Kann es uns viele Mühe koſten, zu berechnen, in wie fern dieſe Tugend glücklich macht, d. h. Quelle angenehmer Empfindungen iſt? — Wir müſsten ſie ganz verkennen, wenn wir nicht zugeſtünden, daſs der Tugendhafte durch ſeine Tugend einer beſtändigen Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt, einer raſtloſen Unruhe Preiſs gegeben iſt, und daſs in dem Verhältniſſe, in welchem ſeine Tugend wächſt, Melancholie die herrſchende Stimmung ſeiner Seele wird. Oder ſoll Ruhe das Loos eines Weſens ſeyn können, welches ſich unauflöſslich und ſtreng durch die Vernunft zur reinſten Güte verpflichtet weiſs,

zu-

zugleich überzeugt ſeyn muſs, daſs es nach ſeinen gegenwärtigen Verhältniſſen ſich nur in einem ganz unbedeutenden Grade ſeiner groſsen Beſtimmung nähern kann, und fühlt, daſs es, bei allem ſeinem Ringen nach Lauterkeit des Herzens, beynahe in keinem Falle der Reinheit ſeiner Beweggründe im Handeln gewiſs iſt? Nein, Tugend iſt es nicht, was uns in dieſem Leben beglücken kann, und wenn Vergnügen der höchſte Zweck unſrer Natur wäre, ſo könnte es dazu kein untauglicheres Mittel geben, als Tugend. Tugend iſt Kampf, dem kein Friede folgt; ſie führt — wenn nicht höhere Ueberzeugungen den ſchwachen Kämpfer unterſtützen — zur Verzweiflung an ſich ſelbſt.

Der Tugendhafte opfert unabläſsig auf, und giebt ſich eben dadurch Verdienſt, und Würdigkeit, glückſelig zu ſeyn. Kann er ſich der Forderung enthalten, daſs ein Weſen, würdig der Glückſeligkeit, auch glückſelig werde? Eine neue Quelle von Leiden für ihn. Alle Ausſicht zur verhältniſsmäſsigen Glückſeligkeit iſt ihm in dieſer Welt verſchloſſen; die Natur lenkt ihren Lauf ſeiner Güte halber nicht anders, und er ſelbſt folgt der Verpflichtung, dem Reize des Vergnügens nicht ſklaviſch nachzugeben, zu entbehren, und dadurch den Genuſs zu verdienen.

So ſteht er denn da im Bewuſstſeyn ſeines edlen Beſtrebens, mit dem lebendigen Intereſſe für die Geſetzgebung und Ordnung der moraliſchen Welt, und indem ihm die Erſcheinungen der Welt rings um ihn her nirgends unzweydeutige Spuren eines Planes der Gerechtigkeit und Güte darbiethen, zittert er vor dem Augenblicke, wo er verſucht ſeyn dürfte, alle Moralität, Pflicht und Gewiſſen für nichts mehr, als erhabene Träume zu halten.

Der Sklav der Selbſtſucht ahndet die Leiden, welche mit Tugend verknüpft ſind, ſehr wohl. Nur deſshalb biethet er alle Künſte auf, wodurch die Sinnlichkeit, unter Leitung der Klugheit, herrſchend gemacht werden kann, um ſich gegen die Stimme der Vernunft zu betäuben, und ſich Fühlloſigkeit für Moralität und Religion zur andern Natur zu machen. Sein Indifferentiſm ſey ſo ſchändlich als er wolle, er ſichert ihm, bey der Verwilderung ſeines Herzens, Ruhe und Lebensgenuſs, und wenn er ihn auf den höchſten Grad getrieben hat, ſo verurſacht ihm noch die armſelige Rolle, die der Menſch von Gewiſſen ſpielt, ein komiſches Vergnügen. Wir müſſen ihn verachten, aber doch zugeſtehn, daſs, wenn der Menſch der Glückſeligkeit wegen Bewohner dieſer Erde ward, ſein Plan

ſehr

fehr zweckmäfsig ift, dafs er vermittelft deffelben, wenn ihn Natur und Schickfal begünftigen, und feine Verftockung alle Selbftfcham unmöglich macht, innerhalb der Grenzen des Lebens des gröfsten möglichen Glückes theilhaftig wird.

Ja fürwahr, wenn der Zweck des Menfchen für den Aufenthalt auf diefem Planeten, nichts höheres, als angenehme Ruhe und Lebensgenufs ift, fo müffen redliche Väter und Erzieher ihren Kindern und Pfleglingen zurufen: „Die ihr noch gleichfam am Eingan„ge einer zweydeutigen und betrügerifchen „Laufbahn fteht, und erft den Plan noch zu „entwerfen habt, um eure Beftimmung zu „erreichen, lafst euch nicht durch die glei„fenden Vorfpiegelungen einer fogenannten „Würde des Menfchen täufchen! Nein, wenn „ihr glücklich werden wollt, fo erftickt in ih„rem erften Aufregen alle jene Keime, wel„che phantaftifche Geifter die edlen nennen! „Drückt jene Vernunft nieder, die in der „Sphäre des Wollens und Handelns euch Ge„fetze vorfchreibt, euch auf Ideale richtet, „die ihr nie erreicht, im Gebiethe des Wif„fens euch zu gränzenlofer Erweiterung eu„rer Erkenntniffe anfpornt, indem fie euch „zugleich Schranken zeigt, die ihr mit aller „eurer Denkkraft nicht durchbrechen wer-

 „det!

„det! Ertödtet jene Phantaſie, die mit den „Bildern des Möglichen, des Vergangenen „und Künftigen ein Spiel treibt, welches „nicht immer mit eurer Ruhe harmonirt! „Stumpft euer Gefühlvermögen ab, welches „im Einverſtändniſſe mit der Vernunft euch „tauſend Leiden bereitet! Kurz, das Ziel eu- „rer Cultur ſey die glückliche Stimmung ei- „nes klugen Thieres, welches ſeine Lebens- „bedürfniſſe und Triebe vollkommen befrie- „digt, ohne Gefahr zu laufen, durch ſoge- „nannte höhere Bedürfniſſe von ſeiner Glück- „ſeligkeit einzubüſsen!“

Solche Väter und Erzieher würden, unter Vorausſetzung der Glückſeligkeit als oberſten Zweckes, ſehr konſequent rathen. Freylich riethen ſie eigentlich ihren Kindern und Pfleglingen nichts anders, als, nur keine Menſchen zu werden. Aber giebt es denn Menſchen, wenn Ruhe und Lebensgenuſs der Endzweck dieſer Thierart iſt. — —

Doch ich habe mich zu weit von dem eigentlichen Zielpunkte meiner Betrachtung entfernt, und vielleicht dem Reize zu ſehr nachgegeben, welchen Lieblingsideen für unſern Kopf und unſer Herz haben.

Die

Die Idee, von welcher ich ausgieng, war: Der Menſch muſs, um ſich gegen die Leiden des Lebens in Faſſung zu ſetzen, zuvörderſt im Innern ſeiner Seele Friede ſtiften; dieſs gelingt ihm nur durch Religion, und Ueberzeugung von der Uebereinſtimmung alles Uebels mit dem Endzwecke der Menſchheit.

Die Naturbetrachtung giebt uns über dieſe Harmonie des unleugbar daſeyenden Uebels mit der Beſtimmung des Menſchen keine Aufklärung, verwickelt uns vielmehr, wenn wir uns an ſie allein halten, in troſtloſe Zweifel. Und ſo fragt es ſich denn, welchen Standpunkt der Menſch faſſen müſſe, um ſich von jener Harmonie zu ſeiner Befriedigung zu überzeugen?

Es kommt hierbey, wie man ſieht, auf nichts anders an, als eine Glaubenswahrheit, und zwey Thatſachen zur vollkommnen Befriedigung der Vernunft zu vereinbaren; die Glaubenswahrheit iſt die vom Daſeyn eines Gottes, die Thatſachen ſind: Der Endzweck des Menſchen, als eines moraliſch-freyen Weſens, und die zufällige Vertheilung von Glückſeligkeit und Leiden in der wirklichen Welt. Gott wird als Urgrund aller ſittlichen Ordnung, als heiliger und gerechter Schöpfer und Regierer gedacht, als Endzweck des

 Men-

Menſchen, als eines moraliſch-freyen Weſens, das höchſte Ziel anerkannt, auf welches die Beſtrebungen ſeiner Freyheit gerichtet ſeyn ſollen; dieſes Ziel rührt von einem Gotte her, und das Problem, welches wir zu löſen haben, läſst ſich vielleicht am beſtimmteſten ſo ausdrücken: Wie läſst ſich aus dem Plane Gottes für die Menſchheit, wiefern ihn die Idee des Endzweckes derſelben ankündigt, die zufällige Vertheilung von Glückſeligkeit und Elend in der wirklichen Welt begreiflich machen?

Allein, iſt dieſs nicht, dürfte man einwenden, eine vermeſſene Frage, mit der man die Grenzen der Befugniſs und der Kraft der Vernunft überſchreitet? Heiſst dieſs nicht, in die unzugänglichen und ewig verſchloſſenen Geheimniſſe der Weltregierung eindringen wollen? — Ich ward durch dieſen Einwurf nicht überraſcht, als ihn mir der Beurtheiler meiner Betrachtungen über die Philoſophie der natürlichen Religion in der allgemeinen Litteraturzeitung entgegen ſetzte. Denn er dringt ſich wohl einem denkenden und dabey zur Vorſicht geſtimmten Kopfe auf, und ich war in der That ſchon damals auf ihn gefaſst, als ich diejenigen Ideen, die ich jetzt in einer weitern Beziehung aufſtelle, in jenem

nem Werke, so wie es die Grenzen desselben zuliessen, entwarf. Schon damals hatte ich mir die Fragen vorgelegt, von deren Beantwortung die Entscheidung abhängt, und untersucht: 1) ob überhaupt eine Nothwendigkeit Statt finde, dass der moralische Mensch über die Vereinbarung der zufälligen Vertheilung von Glückseligkeit und Elend in der wirklichen Welt, mit dem Plan Gottes für die Menschheit, einig mit ihm selbst werde; 2) ob es sich vor der Vernunft rechtfertigen lasse, dass man, bey der Unmöglichkeit, über diesen Gegenstand eine Demonstration zu führen, diejenige Vorstellung eines möglichen Zusammenhangs, welche den moralischen Menschen befriedigt, zum Gegenstande des Glaubens mache; 3) Ob man eine solche Vorstellungsart mit dem Beynahmen des Vermessenen und Schwärmerischen belegen könne. Das Resultat meiner Untersuchung war folgendes, und steht für mich gegenwärtig noch eben so fest, als damals.

I. Die Entscheidung ist unstreitig für die Selbsteinigkeit des moralischen Menschen nothwendig. Sähe derselbe die Unmöglichkeit ein, die zufällige Vertheilung von Glückseligkeit und Elend in der Welt mit der Idee eines moralischen Planes für die Menschheit zu vereinbaren, oder fände

de er doch gar keine Möglichkeit, ſich eine ſolche Zuſammenſtimmung begreiflich zu machen, ſo könnte er eben ſo wenig in einer feſten Treue für Geſetz und Pflicht beharren, als einen ununterbrochenen Glauben an die Gottheit unterhalten. Da nun aber, wie man zugeſteht, dieſs eine in ſeiner Natur unaufheblich gegründete Nothwendigkeit iſt, ſo iſt auch für ihn das Beſtreben nothwendig, einen Geſichtspunkt zu gewinnen, aus welchem er ſich begreiflich machen könne, warum Glückſeligkeit und Elend nach der Beſtimmung der Menſchheit, in der Periode unſers Daſeyns auf dieſem Planeten, ſo und nicht anders vertheilt ſeyn muſsten.

II. Daſs ſich über den Zuſammenhang der zufälligen Vertheilung von Glückſeligkeit und Elend auf dieſer Erde mit dem moraliſchen Plane Gottes für die Menſchheit keine Demonſtration führen läſst, iſt eben ſo leicht aus der Natur unſers Erkenntniſsvermögens einzuſehen, als, daſs überhaupt kein ſolcher Erweiſs für das Daſeyn Gottes ſelbſt möglich iſt. Wenn denn aber doch Entſcheidung nothwendig iſt, wenn ſich allerdings mehrere widerſpruchsfreye Vorſtellungen

gen

gen eines möglichen Zusammenhangs bilden lassen, und unter allen andern, die man erdenken könnte, eine allein die Vernunft ganz befriedigt; so hängt es nicht von unsrer Willkühr ab, ob wir ihr beyflichten wollen, oder nicht; sie wird vielmehr, ohne unser Zuthun, Gegenstand unsers Glaubens, und schliesst sich unabtrennlich an unsre Ueberzeugung von den Grundwahrheiten aller Religion an *).

III.

*) Sie ist nicht etwa blofs eine Meynung, sondern Glaube im vollen Sinne des Wortes. Eine Meynung kann zur Bekräftigung und Belebung meines moralischen Bewufstseyns beytragen, aber sie ist nicht zu meiner Einigkeit mit mir selbst in Beziehung auf den Endzweck meines Daseyns nothwendig. So darf ich meynen, dafs ich Personen, mit denen ich durch edle Liebe in dieser Welt verbunden war, nach dem Tode auf irgend eine Weise wieder treffe, und diese Meynung ist sehr vernünftig, und nicht ohne Einflufs auf meine moralische Cultur; allein Glaube ist sie nicht, und kann es nicht werden. Glaube findet nur bey einem Satze statt, ohne welchen ich, als moralisches Wesen, vernünftiger Weise meinen Endzweck nicht bejahen könnte. So wie diefs nun der Fall ist in Beziehung auf die Sätze vom Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele,

III. Vermessen kann man éine solche Vorstellungsart weder in objektiver noch in subjektiver Rücksicht nennen. Vermessen ist ein (vorgebliches) Wissen, womit ich alle Grenzen der Erkennbarkeit überfliege; Vermessen ist ein Glaube, bey welchem ich Sätze, als Bedingungen meiner Selbsteinigkeit annehme, welche es gar nicht sind. Für ein Wissen wird jene Vorstellungsart gar nicht ausgegeben; als Gegenstand des Glaubens aber wird sie nur in so fern aufgestellt, als wirklich ohne sie Selbsteinigkeit des Menschen über seine moralische Bestimmung nicht möglich ist.

Nach dieser Rechtfertigung schreite ich zur Beantwortung der Frage selbst.

Die Frage, worin die Bestimmung des Menschen als moralischen Wesens bestehe, befaſst, wenn wir sie vollständig denken, zwey Fragen: 1) die: auf welches Ziel soll sich die Freyheit des Menschen in allen ihren Bestre-

le, so gilt es auch von der Vereinbarung der Vertheilung von Glückseligkeit und Elend in der wirklichen Welt mit dem moralischen Plane Gottes für die Menschheit.

Beſtrebungen richten, um es durch ſich ſelbſt zu erreichen, oder ſich ihm doch zu nähern? 2) die: welchen Zuſtand und welches Schickſal muſs der Menſch für ſich als ein der Glückſeligkeit bedürftiges Weſen in einer moraliſchen Ordnung der Dinge für nothwendig erklären, wiefern er das Ziel ſeiner Freyheit durch ſeine Freyheit erreicht, oder ſich ihm nähert? Die erſte Frage iſt unfehlbar diejenige, über welche der Menſch vor jeder andern mit ſich ſelbſt einig ſeyn muſs.

Das Ziel für alle Beſtrebungen unſrer moraliſchen Freyheit iſt von den Bedürfniſſen unſrer ſinnlichen Natur ganz unabhängig und hängt an ſich mit dem Zwecke der Glückſeligkeit nicht zuſammen. Jenes Ziel iſt kein anderes, als vollkommene Uebereinſtimmung mit den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft, ihrer ſelbſt wegen, vollkommen reine und in allem Wollen herrſchende ſittliche Güte der Geſinnung. Dieſe Eigenſchaft kann den Menſchen von keinem andern Weſen, ſelbſt von der Gottheit nicht verliehen werden, er muſs ſich ſie durch ſein freyes Beſtreben ſelbſt geben. Sieht er im Bewuſstſeyn der Endlichkeit ſeiner Natur ein, daſs er ihrer, nach ihrem ganzen Umfang, in keinem Zeitpunkte ſeines Daſeyns vollkommen und uneingeſchränkt fähig ſeyn wird, ſo betrach-

tet

tet er ſie als ein Ideal, auf welches er unabläſſig hinſtreben ſoll, gleichſam als ob er es wirklich irgend einmahl ganz erreichen könnte. Um aber nach dieſem Ideale mit der demſelben angemeſſenen Geſinnung zu ſtreben, muſs er der Herrſchſucht des Triebes nach Vergnügen und Glückſeligkeit mächtig entgegen arbeiten, muſs ſich die Faſſung geben, bey der Beſtimmung ſeines Willens zum Handeln jede eigennützige Rückſicht zu unterdrücken, und ſeine immer rege Beeiferung um eine ſo lautere Geſinnung macht allein die Würde ſeines Daſeyns aus. Je ſtärker die Hinderniſſe ſind, mit denen er kämpfen muſs, um ſo verdienſtlicher iſt ſein Beſtreben, und um ſo mehr gewinnt er an ächter moraliſcher Cultur.

(Die Fortſetzung folgt im nächſten Bande.)

III.

III.

Skizze einer philosophischen Theorie der bildenden Kunst, als eine spezielle Anwendung der in der ersten Abhandlung des zweyten Theils enthaltenen Grundsätze.

Die Theorie der ſchönen Kunſt hat von jeher das Schickſal gehabt, der Verachtung oder doch wenigſtens der Geringſchäzzung groſser Genieen und geiſtreicher Liebhaber ausgeſetzt zu ſeyn. Der Hauptgrund liegt unſtreitig in ihr ſelbſt. Leiſtete ſie, was ihre Urheber oft in ſo hoch tönenden Verſprechungen ankündigen, böte ſie dem Genie und dem Geſchmacke feſte Prinzipien dar, wodurch im Gebiethe des Schönen eine Harmonie entſtünde, wie wir ſie in der Sphäre des Wahren und Guten beabſichtigen, entwickelte ſie nur ſolche Regeln, welche das höchſte Intereſſe des Künſtlers begünſtigen, ſeine Freyheit nicht einſchränken, ſondern nur die möglichſt ſchöne Aeuſſerung derſelben befördern, und ihm dem Ideale von Vollendung näher führen, auf welches er durch ſeine urſprünglichen Anlagen ſelbſt gerichtet iſt; ſo würde ſie ſelbſt von denjenigen verehrt werden, welchen die Natur die glücklichſten An-

lagen verliehen hat, um ſelbſt Meiſterwerke hervorzubringen.

Die allgemeine Theorie der ſchönen Kunſt hat, wie ich bereits in der I. Abhandl. des 2ten Theils gezeigt habe, ein gedoppeltes Geſchäft: 1) zu zeigen, was der Künſtler leiſten könne; 2) zu beſtimmen, was er leiſten ſolle; ſie zerfällt alſo ihrem weſentlichen Inhalte nach in zwey Haupttheile, deren erſten ich die Naturkunde des Genies für die ſchöne Kunſt, den zweyten die Teleologie des Genies für ſchöne Kunſt nenne.

Die beſondere (philoſophiſche) Theorie der ſchönen bildenden Kunſt kann und muſs, wie mir ſcheint, nach derſelben Eintheilung behandelt werden.

Die Naturkunde des Genies für alle und demnach auch für bildende Kunſt ſtützt ſich: 1) auf Betrachtung und Zergliederung der Eigenſchaften von vorhandenen klaſſiſchen Werken des Genies; 2) auf Pſychologie, vorzüglich Theorie des Begehrungs- und Gefühlsvermögens, und Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft. Derjenige alſo, welcher ſie gründlich und zweckmäſsig bearbeiten ſoll, muſs zugleich eine ausgebrei-

tete

tete Bekanntſchaft mit den Werken der Kunſt ſelbſt beſitzen, und in inniger Vertrautheit mit mehrern Theilen der Philoſophie ſtehen. Nur weil beyde Erforderniſſe ſo ſchwer zu vereinigen ſind, bleiben gute Theoriſten des Geſchmacks auch in unſern lichtvollen Zeiten immer noch ſeltne Erſcheinungen, und wir haben vielleicht mehr Hoffnung, zehn Winkelmann wieder zu bekommen, ehe wieder ein Leſſing hervortritt.

Die Naturkunde des Genies hat folgende Unterſuchungen zu ihrem weſentlichen Gegenſtande:

I. Theorie der Schönheit im allgemeinen, Weſen der ſchönen Kunſt, oberſter Grundſatz aller ſchönen Kunſt;

II. Theorie des Genies, pſychologiſche Entwickelung aller Kräfte, welche weſentlich dazu gehören;

III. Natur der einzelnen ſchönen Künſte im Beſondern; Modifikation des Begriffs der Schönheit in jeder, Eigenthümlichkeiten des Genies;

IV. Theorie der Originalität in der ſchönen Kunſt im Allgemeinen und Be-

Besondern. Schon in der Theorie des Genies muss gezeigt worden seyn, dass Originalität wesentlich zum Genie gehört; in diesem Abschnitte wird die Natur der Originalität für alle und jede Kunst, die Originalität, in Stoffen, Planen und Formen der Bezeichnung näher bestimmt, und die Kriterien angegeben, durch welche man jene Eigenthümlichkeiten anerkennt, welche den wahrhaft originellen Künstlergeist charakterisiren*).

V. Theorie und Classifikation derjenigen Stoffe, welche vorzüglich schöner Kunstdarstellung fähig sind. Theorie des Interessanten in Verknüpfung mit der Schönheit der Form. Hier wird die Natur des Erhabenen, Grossen, Starken, Rührenden, Naiven, Komischen u. s. w. in Beziehung auf alle und jede einzelne Kunst untersucht.

VI.

*) Dieses ist vielleicht der schwerste Theil der ganzen Theorie der Künste, ein Theil, den beynahe nur Künstler selbst gehörig bearbeiten können, welche die Gabe der Originalität in hohem Grade besitzen.

VI. Theorie der nothwendigen Regelmäſsigkeit in Werken ſchöner Kunſt; zu ihr gehören die Grundſätze über Einheit, Harmonie, Stetigkeit, Verhältniſsmäſsigkeit, Umfang u. ſ. w. ebenfalls nicht bloſs im Allgemeinen, ſondern auch in Beziehung auf jede einzelne Kunſt dargeſtellt.

Man kann ſich ſelbſt vorſtellen, wie in einer beſondern philoſophiſchen Theorie der bildenden Kunſt alle dieſe Unterſuchungen ſpezialiſirt werden, zugleich aber auch, wie innig jene beſondre Theorie mit der allgemeinen Theorie alles Kunſtſchönen zuſammen hängt. Die in jener Theorie enthaltene Naturkunde des Genies für ſchöne bildende Kunſt iſt nichts anders, als eine Erklärung der Eigenſchaften der Produkte dieſes Genies, aus denen dieſem Genie weſentlich eigenen körperlichen und geiſtigen Anlagen. Erkenntniſsquellen dieſer Naturkunde ſind: Betrachtung der klaſſiſchen Werke der bildenden Kunſt ſelbſt*), von den Theilen der Philoſophie, vorzüglich Sittenlehre, und Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft. Der Plan

 für

*) Dieſe Betrachtung erfordert eben ſo gewiſs Kenntniſs des Mechaniſchen einer jeden bildenden Kunſt, als Dichter-Lektüre, Sprachkunde,

für diese Naturkunde wäre, wie mir scheint, folgendermaßen passend angelegt:

I. Wesen aller schönen bildenden Kunst, Grundsatz, welcher alle charakteristische Züge davon in sich vereinigt. Unbedingte Nachahmung der schönen Natur kann nicht oberstes Prinzip für die bildende Kunst seyn. Da bey jedem ihrer Werke das Genie lediglich für den Geschmack schafft und bildet, so fordert auch dieser, daſs in dem Werke des Genies nichts erscheine, was ihm gleichgültig oder wohl gar widrig sey, fordert, daſs das Werk alle die Eigenschaften besitze, welche sich vereinigen müssen, um dem menschlichen Geiste den höchsten, vollendetsten, reinsten Schönheitsgenuſs zu gewähren, welcher durch Form und Gestalt, als freie Produkte menschlicher Erfindung und Einbildungskraft, für menschliche Geister bewirkt werden kann. Der Geschmack kann die Theile der wirklichen Natur nicht als zunächst für das durch ihn mögliche Vergnügen gebildet betrachten; allein jedes Werk schöner bildender Kunst kann und muſs er aus diesem Gesichtspunkte ansehen. Er fordert also von dem Genie mehr als von der Natur, und

aus

aus dieser gerechten Forderung des Geschmacks entspringt der oberste Grundsatz für alle schöne bildende Kunst, ein Grundsatz, welcher nichts anders ausdrücken kann, als: Bildung von sichtbaren Formen für den höchsten, vollendetsten und reinsten Schönheitsgenuss, dessen der Mensch bey der grössten möglichen Vervollkommnung seiner zum Genuss des Schönen zusammen wirkenden Vermögen fähig ist; Bildung von sichtbaren Formen, wie sie die Natur selbst hätte bilden müssen, wenn Befriedigung des Geschmacks des Menschen durch ihre Gestalten ihr ausschliesslicher Zweck gewesen wäre.

II. Zergliederung des Genies zu aller schönen bildenden Kunst, Entwickelung derjenigen Kräfte, Mischungen und Verhältnisse von Kräften, welche zu Hervorbringung von Werken derselben zusammenwirken müssen. Der Geschmack ist selbst unter diesen Kräften begriffen, ich meyne den Geschmack, als das ursprüngliche Vermögen über das Schöne zu urtheilen; ohne ihn kann Ge-

nie zur schönen bildenden Kunst gar nicht gedacht werden.

III. Eintheilung der schönen bildenden Kunst 1) nach den Gegenständen, die sie ihrem Prinzip gemäss darstellen kann, Aufstellung der obersten Prinzipien für jede Art von Werken; 2) nach der verschiedenen Art und Weise, wie die Formen dieser Gegenstände nachgeahmt werden können; Aufstellung der obersten Prinzipien für jede besondre Art bildender Kunst in dieser Hinsicht.

In der ersten Hinsicht theilt man die schöne bildende Kunst in: *a*) Darstellung von freyen Schönheiten der Natur; als *α*) Nachbildung von Landschaften*); *β*) Nachbildung von Blumen**); *b*) Darstellung von schönen For-

*) Zu den Landschaften rechne ich auch die Seestücken (*marines*) (diejenigen ausgenommen, welche blofs Werke mechanischer Kunst für die Schiffarth darstellen, und gar nicht zur schönen Kunst gehören.

**) Hierzu kann man auch die Darstellung schöner Pflanzen, Bäume und Früchte rechnen.

Formen, deren Beurtheilung und Wirkung auf das Gefühl durch Ideen beſtimmt iſt; *α*) Menſchendarſtellung in א) Portraits, ב) ganzen Figuren, ג) hiſtoriſchen Srücken; *β*) Darſtellung intellektueller, moraliſcher, hyperphyſiſcher Begriffe in ſchönen Formen; Allegorie.

In der zweyten Hinſicht iſt die ſchöne bildende Kunſt: *a*) plaſtiſche Kunſt; Nachformung eines körperlichen Gegenſtandes im Ganzen, nicht bloſs, wie er in beſtimmter Anſicht dem Auge erſcheint, ſondern, wie er an ſich ſinnlich da iſt; *b*) zeichnende Kunſt, ſo nenne ich die Nachahmung der Erſcheinung körperlicher Gegenſtände für das Geſicht unter einem beſtimmten Geſichtspunkte auf ebenen Flächen.

Die plaſtiſche Kunſt theilt ſich in mehrere Gattungen, je nachdem ſie für ihre Nachformung beſondere Stoffe wählt, und beſondre Methoden einſchlägt, ſie zu behandeln: Bildhauerkunſt, Stuckaturkunſt, Boſſirkunſt, Schnitzkunſt u. a.

Die zeichnende Kunſt theilt ſich in zwey Hauptgattungen: *a*) die Zeichenkunſt in engerer Bedeutung, die ſich nur willkührlich gewählter Farben zur Darſtellung

lung der Objekte bedient, nur Umriſs und Figur des Ausgedehnten nach Licht und Schatten darſtellt; *b*) die Malerkunſt, welche die Gegenſtände, mit den Farben, die ſie in der Natur haben, darſtellt. Zur Zeichenkunſt in engerer Bedeutung gehört dem innern Weſen ihrer Werke nach, auch die Gravur.

Das Summum äſthetiſch vollkommener Darſtellung für jede dieſer Arten bildender Kunſt läſst ſich in einer präciſen Formel ausdrücken, welche in einer wiſſenſchaftlichen Theorie der ſchönen bildenden Kunſt an der Spitze der Unterſuchung einer jeden ſtehen muſs. Da ich hier nur die Skizze einer Theorie vorzeichne, ſo liegt es auſſer meinem Plane, alle dieſe Grundſätze zu entwickeln und zu erweiſen.

IV. Entwickelung der weſentlichen Beſtandtheile des Genies zu jeder Art ſchöner bildender Kunſt; Genie des Landſchafters, Blumenmalers, Portraitmalers, Hiſtorienmalers, Zeichners, Gravörs, Malers. — Hiermit wird eine Lücke der bisherigen Theorien ausgefüllt, in denen man nur von den allgemeinen Erforderniſſen des Genies für alle

le schöne bildende Kunst handelt, aber entweder gar nicht oder zu flüchtig von denjenigen Anlagen redet, welche dem Genie zu besondern Arten derselben eigenthümlich sind*).

V. Theorie der Originalität in Werken der schönen bildenden Kunst. Auch für das Genie zu dieser ist Originalität eines der wesentlichsten Erfordernisse; sie findet Statt in jeder Klasse und Art von Werken**), findet Statt in jeder Parthie der bildenden Kunst von der

*) Ich bin überzeugt, daſs zu einem groſsen Kupferstecher keinesweges bloſs eine ursprüngliche Anlage zur mechanischen Fertigkeit, sondern auch eine gewisse eigene Vollkommenheit der Einbildungs- und Dichtungskraft gehört, welche sich durch kein Studium erlernen, durch keine Uebung gewinnen läſst.

**) Am meisten macht sich die Originalität geltend in den zeichnenden Künsten, weniger in den plastischen, unter jenen vorzüglich in der Malerei. — Unter den Arten der Werke ist am wenigsten der Originalität fähig das Blumenstück, in sehr hohem Grade aber die Landschaft; unter denen, welche menschliche Figuren darstellen, am wenigsten das Portrait, im höhern Grade das historische Werk, im höchsten das allegorische.

der Erfindung bis zur Colorirung und dem Helldunkel*). Sie ist dasjenige, was die Hand des Meisters von Genie charakterisirt, und diese jederzeit von der auch noch so glücklichen Hand eines talentvollen Kopisten unterscheidet. Sie kann durch Regeln nicht erworben werden, alle Philosophie und Kritik des Geschmacks kann bloss die Criterien ihres Daseyns und ihrer Wirkungen auf das Gefühl entwickeln.

Die Kenntniss der malerischen Schulen ist eine reichhaltige Quelle für die Theorie der Originalität, wiefern nämlich Meister derselben sich durch diese grosse Naturgabe ausgezeichnet haben.

VI.

*) Natürlich findet Originalität in einer Parthie um so mehr Statt, je mehr sie von der Freyheit der Einbildungskraft abhängt, je weniger sie durch unveränderliche Gesetze fixirt ist. In der Erfindung kann diesemnach die höchste Originalität liegen, nächst jener die meiste im Ausdruck; im geringern Grade schon ist ihrer fähig die Anordnung, im allergeringsten die Zeichnung. Eine vorzügliche Originalität kann zukommen der Farbe und dem Helldunkel; in Hinsicht welches leztern vorzüglich die freie Einbildungskraft, unbeschadet der Naturgesetze, magische Wirkungen hervorbringen kann.

VI. Das Genie in seiner Originalität beabsichtigt reine Schönheit, bleibende, sich erneuernde, gleichsam immer wieder belebende Schönheit. Es ist also seinem eigenen Interesse angemessen, jenem Zwecke gemäss seine Stoffe zu fassen, seine Anordnungen, seine Ausdrükke zu bilden, seine Bezeichnung auszuführen. Weit entfernt, dass es dadurch seiner Originalität schaden sollte, macht es vielmehr dadurch dieselbe nur glänzender geltend. Die Naturkunde des Genies für bildende Kunst stellt also auf:

1) Grundsätze für die Wahl der Stoffe zur Vereinigung des Interessanten mit dem Schönen *).

2) Grundsätze für die Anordnung **).

3) Grund-

*) Hieher gehört, Betrachtung des Erhabenen, Grossen, Starken, Kraftvollen, Schrecklichen, Grausenerregenden, Feyerlichen, Edlen, Sanften, Rührenden, Liebreitzenden, Naiven, Komischen u. s. w. in besonderer Beziehung auf bildende Kunst, nach den verschiedenen Arten ihrer Werke durchgeführt.

**) Betrachtung der Einheit, Harmonie, Verkettung, Uebergänge, Natürlichkeit, Leich-

3) Grundſätze für den Ausdruck.

4) Grundſätze für die Bezeichnung und Ausführung*).

Dieſe Grundſätze entſpringen aus der Natur und dem höchſten Intereſſe des Kunſtgenies ſelbſt, welches ſie auch, wenn ſeiner Entwickelung keine zufälligen Hinderniſſe in den Weg gelegt werden, ohne Anleitung von ſelbſt findet.

VII. Der Styl in Werken der bildenden Kunſt beruht auf der Uebereinſtimmung der Anordnung, des Ausdrucks und der Bezeichnung mit dem Charakter des Stoffes. Die Naturkunde des Genies für bildende Kunſt endigt, mit der Theorie des Styls, nach ſeinen verſchiedenen Arten.

Der menſchliche Geiſt kann ſich durch die bloſse Naturkunde des Genies zur ſchönen Kunſt

Leichtigkeit, Mannigfaltigkeit, Kontraſtierung, Kühnheit u. ſ. w. in der Stellung der Theile eines künſtleriſchen Ganzen.

*) Betrachtung der Wahrheit, Richtigkeit, Beſtimmtheit, Reinheit, Leichtheit, Manier, Behandlung u. ſ. w.

Kunſt nicht befriedigen. So wie er durch die ihm eingepflanzte Vernunft gezwungen iſt, alle freye Wirkungen menſchlicher Vermögen zu beziehen auf Würde und Endzweck der Menſchheit, ſo kann er auch nicht umhin, die Thätigkeiten und Produkte des Genies für ſchöne Kunſt aus dieſem Geſichtspunkte zu faſſen. Er fragt alſo, worin die höchſte Bildung und Veredlung des Kunſtgenies beſtehe, wenn man ſeine Werke und den Einfluſs derſelben auf die Menſchheit, in Hinſicht der Würde und des Endzwecks derſelben betrachtet. Die Beantwortung dieſer Frage liefert der zweyte Theil der philoſophiſchen Theorie der ſchönen Kunſt: ich nenne ihn Teleologie des Genies für die ſchöne Kunſt.

Die Teleologie des Genies betrachtet den Menſchen nicht bloſs mit entwickeltem Gefühle und Geſchmack für das Schöne, ſondern auch als ausgebildet von Seiten ſeiner übrigen höheren Vermögen. Einem Menſchen, welcher auf dieſer Stufe der Veredlung ſteht, genügt das bloſse Schöne nicht, er will in der Form deſſelben immer nur das Gute und Wahre ſehen.

Die Teleologie des Genies hat einen oberſten Grundſatz, und mir ſcheint, es könne kein andrer ſeyn, als der: Darſtellung des Guten und Wahren in der Form der höchſten und reinſten Schönheit, welche Kunſt nur irgend gewähren kann.

Die philoſophiſche Theorie der ſchönen bildenden Kunſt hat, wie jede andre ſchöne Kunſt, ihre eigenthümliche Teleologie, welche den eben angeführten Grundſatz auf die Werke des Genies zur bildenden Kunſt bezieht, und durch dieſe Beziehung zeigt, wie ſich das wahre Genie für ſchöne bildende Kunſt vervollkommnen, wie es ſeine Anlagen anwenden und äuſſern ſolle, um ein höchſtes Schönes hervorzubringen, welches zugleich alle edlere Kräfte des Menſchen intereſſire, und für die Menſchheit nicht bloſs Mittel des Genuſſes, ſondern auch der Cultur ſey.

Die Teleologie des Genies für ſchöne bildende Kunſt zeigt dieſes nicht bloſs im Allgemeinen, ſondern im Beſondern in Beziehung auf alle Arten ſchöner bildender Kunſt. Und

Und da das Maximum von Schönheit in Werken bildender Kunſt auf der Beſchaffenheit des Stoffes, der Anordnung, dem Ausdrukke, der Bezeichnung und Ausführung zugleich entſpringt, ſo muſs ſie ſich über alle dieſe Partien der ſchönen bildenden Kunſt bey der Aufſtellung ihrer Regeln verbreiten.

Die Teleologie des Genies enthält die Grundſätze der wahren Geſchmacksbildung. Nach Kant, welcher den Geſchmack bloſs als Vermögen durch die bloſse Form unmittelbar zu urtheilen annimmt, ſind es Regeln der Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunft. Mir ſcheint, daſs die Bildung des Geſchmacks in gar nichts anderm als dieſer Vereinbarung beſtehe.

Es zeigt ſich hier, was dem unpartheyiſchen Forſcher überhaupt nicht entgehen, und nur von denen geleugnet werden kann, welche ſich in den ächten Reſultaten der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft jenes Weltweiſen für die ſchöne Kunſt betrügen, daſs es keinen Begriff des Geſchmacks giebt, welcher ſich in gleicher Bedeutung auf Beurtheilung freyer Naturſchönheiten und Kunſtſchönheiten beziehen lieſse. Der Ge-

ſchmack für freye Schönheiten der ſichtbaren Natur iſt von Begriffen unabhängig; allein der Geſchmack für die Werke ſchöner bildender Kunſt, wird in ſeinen Urtheilen allezeit durch Begriffe und Ideen des höchſten, vollendet reinen Schönen geleitet, welches durch die Darſtellungen derſelben möglich iſt.

Die Anlage zu dem Geſchmacke in dieſem Sinne gehört unſtreitig weſentlich mit zum wahren Genie für ſchöne bildende Kunſt, und wenn ein Meiſter von dieſem Genie geſchmacklos bleibt, ſo iſt dieſs nicht die Folge des Mangels jener Anlage, ſondern der vernachläſſigten Bildung derſelben. Cultur des Genies zu einer den Geſchmack befriedigenden Art zu arbeiten, koſtet Achtſamkeit, Anſtrengung und manches harte Opfer, welches beſonders Köpfe von feuriger Phantaſie und origineller Erfindungskraft ungern bringen. „Der Geſchmack, ſagt der Verfaſſer der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft: „iſt die Diſciplin des Genies, „beſchneidet dieſem die Flügel, und macht „es geſittet, zugleich aber giebt es dieſem „eine Leitung, worüber und bis wie weit es „ſich verbreiten ſoll, um zweckmäſsig zu „bleiben, und, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, „ſo

„ſo macht er die Ideen haltbar, eines dau-
„ernden, zugleich auch allgemeinen Bey-
„falls, der Nachfolge andrer und einer im-
„mer fortſchreitenden Cultur fähig. Wenn
„im Widerſtreite des Genies und des Ge-
„ſchmacks an einem Produkte etwas aufge-
„opfert werden ſoll, ſo müſste es eher auf
„der Seite des Genies geſchehen, und die
„Urtheilskraft, welche in Sachen der ſchö-
„nen Kunſt aus eigenen Prinzipien den Aus-
„ſpruch thut, wird eher der Freyheit und
„dem Reichthum der Einbildungskraft, als
„dem Verſtande Abbruch zu thun erlauben."
Ich bemerke über dieſe vollkommen wahre Stelle nur das Einzige, daſs eigentlich zwiſchen dem ganzen Genie und dem wahren Geſchmacke nie ein Widerſtreit Statt findet, ſondern nur zwiſchen dem letztern, und einzelnen Beſtandtheilen des Genies, die ſich zum Nachtheile der Geltung der übrigen unbedingt herrſchend machen wollen*). So können bey der Entwerfung eines

 Wer-

*) Kant ſcheint mir den Begriff des Genies in Rückſicht der ſchönen Kunſt etwas zu einſeitig zu faſſen, wenn er ihn beynahe bloſs auf die Erfindung einſchränkt. Kunſtgenie iſt der Inbegriff aller weſentlichen Naturanlagen, welche den wahrhaft groſsen Künſtler fähig machen, originale ſchöne Werke hervorzubringen; zu die-

Werkes, Phantasie und Geschmack, Witz und Geschmack, satyrischer Geist und Geschmack im Widerstreite seyn, aber nie der Geschmack und alle das Genie ausmachenden Kräfte, als unter denen der Geschmack selbst mit enthalten ist.

diesen Anlagen gehört aber auch das Vermögen, nach der Idee des höchsten und vollendeten Schönen, welches durch eine Kunst möglich ist, das Produkt der Erfindung, des Hauptbestandtheils des Genies, zu beurtheilen, dieses Vermögen ist der Geschmack, der sich in der That, ohne Anlage durch keine Regeln erlernen läfst. Ohne die Anlage zu diesem Geschmacke giebt es gar kein wahres Genie für irgend eine schöne Kunst, und es ist falsch, dem Genie den Geschmack als etwas entgegen setzen, was das Genie lediglich erwerben müfste, ohne den Keim dazu ursprünglich zu besitzen.

IIII.

Skizze einer Theorie der Charakterzeichnung in Werken der Dichtkunst.

Es ist eine allgemein zugestandene Wahrheit, daſs in Werken der Dichtkunst, welche Begebenheiten und Handlungen der Menschen darstellen, alle wesentlichen Antheil daran nehmende Personen charakterisirt seyn müssen. Bey vielen Werken besonders der Roman- und Schauspiel-Dichtkunst ist die Charakterdarstellung Hauptgegenstand, bey andern kann die Begebenheit oder Handlung ganz oder doch zum groſsen Theil, nur durch die Charaktere der theilnehmenden Personen begriffen werden; bey allen überhaupt erfordert das Gesetz der Wahrheit und Uebereinstimmung mit der wirklichen Welt Charakteristik, ganz charakterlose Menschen sind in poetischen Werken das, was Menschenfiguren ohne Physiognomie in Werken der bildenden Kunst seyn würden. Jede Menschenfigur, die ein Gesicht hat, hat auch eine Physiognomie, mehr oder weniger bedeutend und ausgezeichnet; und so hat jeder Mensch

 als

als ein Wesen, in welchem ein Wille in bestimmten Verhältniss zu einem Erkenntniss- und Gefühlvermögen steht, irgend einen Charakter. Zwar pflegen wir von vielen Menschen zu sagen, sie besitzen keinen Charakter; allein diess ist Missbrauch des Wortes, wir sprechen ihnen nur den Charakter einer gewissen Art ab, indem wir urtheilen, dass ihnen feste praktische Grundsätze, und Maximen fehlen. Solche Menschen besitzen oft nur zu viel Charakter, und erfordern das tiefste und feinste Studium, um sie zu durchdringen, und ihre Handlungen zu begreifen. Sie in Werken der Dichtkunst pragmatisch darzustellen, gehört unter die grössten Probleme der Charakterzeichnung, für das Genie *).

Allein nicht genug, dass sich überhaupt in jedem Werke der Dichtkunst Charakteristik, ja selbst nicht genug, dass sich darin interessante und für den Verstand lehrreiche Charakteristik finde. Der Geschmack fordert, dass sie durchaus ästhetisch, und schön sey.

*) Lessing hat uns an dem Prinzen in Emilia Galotti einen Charakter dieser Art meisterhaft gezeichnet. Noch vortrefflicher, möcht ich sagen, ist die Darstellung des Clavigo im Trauerspiele dieses Nahmens von Göthe.

ſey. Hier ſcheiden ſich das Genie des Philoſophen, und das des Dichters. Der wahre Philoſoph beſitzt eine tiefe Charakterkunde, und verſteht es ſeine Menſchen zu berechnen. Der Dichter ſteht der Tiefe und Gründlichkeit nach hinter ihm zurück, aber deſto reicher und fertiger iſt ſeine Phantaſie, um die empfindbaren Aeuſſerungen und Züge der Charaktere zu faſſen, deſto fähiger ſein Erfindungsgeiſt, um dieſelben zur Befriedigung des Gefühls und des Geſchmacks darzuſtellen *).

Eine äſthetiſche Darſtellung eines Charakters iſt der bloſs intellektuellen entgegen geſetzt. Wenn die letztere bloſs beſtimmt iſt, dem Verſtande Begriffe mitzutheilen; ſo bewirkt die erſte, durch die Art, wie die Begriffe mitgetheilt werden, eine ſubjek-

*) Man betrügt ſich ſehr, wenn man glaubt, daſs Philoſophen, die ſich in ihren Schriften und Vorträgen als groſse Charakterkenner zeigen, im Gebiethe der hiſtoriſchen und dramatiſchen Dichtkunſt glückliche Erfolge haben würden. Ganz eine andere Sache, bloſs dem Verſtande und der Vernunft durch eine Schilderung Genüge leiſten, und auſſer der Befriedigung dieſer Kräfte auch noch reines Gefühl des Schönen bewirken.

jektive Gemüthsſtimmung, die in einem zur Erkenntniſsnicht weſentlich gehörenden Spiele der Gemüthskräfte, und damit zuſammenhängenden Beſtrebungen und Gefühlen beſteht. Die äſthetiſche Darſtellung eines Charakters geſchieht: 1) entweder durch Beſchreibung, deſcriptiv; 2) oder durch Erzählung, hiſtoriſch; 3) oder endlich durch dramatiſche Repräſentation, dramatiſch.

1) Ein Charakter wird äſthetiſch dargeſtellt: 1) durch Beſchreibung, *a*) wenn die Eigenthümlichkeiten deſſelben in einer ſolchen Form des Ausdrucks entwickelt werden, daſs die Phantaſie unabſichtlich übergehen muſs zur Dichtung einer reichen Mannigfaltigkeit von äuſſern Handlungen und Situationen, die durch den Charakter möglich ſind; *b*) wenn die Eigenthümlichkeiten deſſelben in einer ſolchen Form des Ausdrucks entwickelt werden, daſs dadurch Neigung oder Abneigung in Beziehung auf denſelben bewirkt wird; 2) durch Erzählung, wenn ſolche Aeuſſerungen von Geſinnungen, und ſolche Handlungen derſelben mitgetheilt werden, durch welche man auf die Vorſtellung desjenigen Verhältniſſes des Willens zu den übrigen Kräften geführt wird, worin ſie ihren Grund haben, und dieſs in einer Form

des

des Ausdrucks geſchieht, wodurch man geſtimmt wird, ſich mit freyem Spiele der Phantaſie eine reiche Mannigfaltigkeit von Handlungen und Situationen vorzuſtellen, die durch denſelben entſtehen können, und zugleich mit Neigung oder Abneigung erfüllt wird; 3) durch dramatiſche Darſtellung, wenn die Perſon in der gegenwärtigen Aeuſſerung ſolcher Geſinnungen, in der Motivierung und Vollendung ſolcher Handlungen dargeſtellt wird, durch welche wir auf die Vorſtellung desjenigen Verhältniſſes des Willens zu den übrigen Kräften geführt werden, worin ſie ihren Grund haben, und zwar dergeſtalt, daſs wir uns jene aus dieſem befriedigend erklären, und uns die Handlungsweiſe denken können, in welcher die Perſon ſich gleich bleibt. Zugleich kann auch die Form des Styls, können und müſſen die vom Dichter vorausgeſetzten mimiſchen Ausdrükke der Perſon mitwirken, um unſre Phantaſie unabſichtlich zu ſtimmen, ſich das durch den Charakter Mögliche in einem freyen Spiele zu dichten, und das Begehrungsvermögen zur Neigung oder Abneigung zu ſtimmen.

Die Darſtellung eines Charakters iſt ſchön, wenn ſie durch Harmonie der Vernunft, welche die Begriffe herbei führt, und der Phantaſie, welche ihnen entſprechende

Bil-

Bilder dichtet, durch überraschende Vereinigung von Gesetzmäßsigkeit und Freiheit, ein Vergnügen an ihrer Form hervorbringt, welches wesentliche Aehnlichkeit mit dem Vergnügen an der schönen Natur hat.

Wie abstract auch diese Erläuterungen scheinen, so läſst sich dennoch ihre Richtigkeit an jedem Beyspiele eines in einem Dichterwerk ästhetisch und schön dargestellten Charakters zeigen, und, wenn die Grenzen dieses Werkes es erlaubten, so würde ich es ohne Schwierigkeiten mit Agathon, Werther, oder irgend einem andern von Meisterhand gezeichneten Charakter versuchen.

Die Grundsätze für die dichterische Charakteristik sind: 1) allgemeine psychologische; 2) allgemeine ästhetische; 3) besondere ästhetische, in Hinsicht der Gattung, zu welcher das Werk gehört, und der eigenen Zwecke und Verhältnisse des Werkes.

I.

Grundbedingung für die dichterische Charakterzeichnung ist psychologische Wahrheit des Charakters, Uebereinstimmung desselben mit den Gesetzen der menschlichen Natur; der Charakter muſs möglich seyn. Man vermiſst in einem Charakter psychologische

gische Wahrheit, wenn sich Widersprüche in ihm finden, die nach den Gesetzen der menschlichen Natur nicht möglich sind; ich sage mit gutem Grunde, nach den Gesetzen der menschlichen Natur, denn es giebt viele Widersprüche in menschlichen Charakteren, die mit den Gesetzen der menschlichen Natur sehr wohl übereinstimmen. Daſs ein Mensch ein feines Gewissen, und kein Gefühl für wahre Ehre habe, von phlegmatischem Temperamente, und der feurigsten Liebe fähig sey, ist psychologisch unwahr, nach den Gesetzen der menschlichen Natur unmöglich; daſs aber ein Mensch durchgängig gewissenhaft handle, nur nicht, wenn seine Rachgier gereitzt ist, daſs ein Mensch zugleich höchst ehrgeitzig, und, wenn es auf gewisse Zwecke ankommt, jeder Erniedrigung fähig ist, daſs ein Mensch zugleich der äussersten Enthaltsamkeit und der äussersten Ausschweifung fähig ist, zugleich fähig ist, sich alles zu erlauben, und alles zu versagen, ist nach den Gesetzen der menschlichen Natur sehr wohl möglich. Wenn ein Charakter psychologisch wahr ist, so ist er auch in allen seinen Theilen consequent und consistent.

Allein die psychologische Wahrheit eines Charakters muſs auch evident seyn,

ſeyn, und um eingeſehen zu werden, keines langen Nachdenkens bedürfen. Ich nenne die Eigenſchaft einer Charakterzeichnung, nach welcher das Ganze des Charakters ſogleich begriffen wird, den pragmatiſchen Geiſt derſelben. Die Evidenz der pſychologiſchen Wahrheit eines Charakters iſt gleich nothwendig für jedes dichteriſche Werk, von welcher Gattung es auch ſey, für beſchreibende ſowohl als für erzählende und dramatiſch-darſtellende. Selbſt wenn der Charakter eine ſeltnere, zweydeutigere Vereinigung der Seelenkräfte darböthe, ja wenn er durchgängig aus Widerſprüchen beſtünde, ſo müſste dennoch der Dichter die Darſtellung ſo anlegen, daſs augenblickliche Evidenz bewirkt würde, wenn anders der Zweck des Werkes nicht erfordert, den Leſer oder Zuſchauer über gewiſſe Züge eine Zeit lang unentſchieden zu laſſen. Charaktere, welche jener Evidenz gar nicht fähig ſind, können auch nicht Gegenſtände der Kunſt ſeyn.

Vollkommen gute Charaktere, als Ideale aufzuſtellen, iſt der pſychologiſchen Wahrheit nicht zuwider, wenn dieſelben nur den Principien der Vernunft gemäſs gebildet werden. Eben ſo wenig iſt es der pſychologiſchen Wahrheit zuwider, in einer Geſchichte, oder einem Schauſpiele Perſonen aufzufüh-

führen, welche ſich durchgängig tugendhaft zeigen, ohne eine menſchliche Schwäche zu verrathen. Es giebt deren in der wirklichen Welt, obwohl ſelten. Und wenn ſie ſich in der Handlung, an welcher ſie Theil nehmen, durchgängig tugendhaft zeigen, ſo folgt daraus nicht, daſs ſie überhaupt von allen moraliſchen Gebrechen und Schwächen frey ſeyen. Uebrigens läugne ich nicht, daſs der Dichter mit ſolchen Charakteren höchſt ſparſam ſeyn müſſe, und daſs er gewiſs in den meiſten Fällen mehr wirke, wenn er ſeinen Helden Züge von Menſchlichkeit beyfügt.

Vollkommen böſe Charaktere ſind entweder ſolche, in denen der gute Wille ganz ruht, und die im Zuſtande ihrer ſittlichen Verderbtheit überhaupt nur nach böſen Maximen handeln, oder ſolche, die ſich in der Handlung, an welcher ſie Theil nehmen, durchgängig als böſs zeigen. Die erſtern ſind ſo wenig als die leztern der pſychologiſchen Wahrheit zuwider.

Charaktere ſind in dreyfacher Rückſicht intereſſant: 1) in moraliſcher Rückſicht; 2) in intellektueller Rückſicht; 3) in äſthetiſcher Rückſicht.

Ein Charakter ist in moralischer Rücksicht interessant: *a*) wiefern in ihm viel Grund zu guten oder bösen Handlungen liegt. Moralisch-interessant ist Amaliens Charakter in Allwills Briefsammlung, Amaliens, „die „nur ihren Mann liebt, und ihre Kinder; al„len übrigen Wesen nur gut ist, und in Wohl„thun gegen sie aus voller Genüge, nur — „überfliesst, wie die Sonne von sich scheint „Licht und Wärme, nur — weil sie Licht „ist und warm, und die Fülle hat"; moralisch interessant ist ein Jago (im Othello) ein Franz Moor (in den Räubern) ein Marinelli; *b*) wenn in ihm viel Grund zu höhern und feinern guten Handlungen, oder zu stärkern, oder feinern bösen Handlungen liegt. (Posa im Carlos, Cato, Catilina, Marinelli.)

Ein Charakter ist intellektuell interessant; 1) wenn er aus ungemeinen Verhältnissen der Seelenkräfte besteht, in deren Betrachtung viel Stoff zum Nachdenken liegt; (Werther, Karl Moor in den Räubern, Allwill, alle zweydeutige Charaktere, Mitteldinge zwischen Tugend und Laster); 2) wenn er seine guten oder bösen Zwecke nach seinen Planen mit Anstand und Einbildungskraft zu verfolgen weiss; (Fiesko, Marinelli, Figaro); 3) wenn er sich auf eine ihm eigenthümliche, originale Weise in Handlungen

gen und Gespräcben äussert (Odoardo, alle Humoristen u. s. w.)

Ein Charakter ist ästhetisch interessant, 1) wenn die Verhältnisse von Seelenkräften, aus denen er besteht, ohne lebhaftes Vergnügen oder Missvergnügen, Neigung oder Abneigung nicht betrachtet werden können; 2) wenn die Betrachtung desselben viel Stoff zu Bildungen und Dichtungen für die Phantasie darbietet, seyen es nun angenehme oder unangenehme; 3) wenn seine Aeusserungen in That und Rede eine Form haben, welche den Geschmack befriedigt oder beleidigt, die Phantasie und das Gefühl auf eine angenehme oder unangenehme Weise reitzt. Im ersten Sinne ist ästhetisch interessant ein Charakter, welcher bey der feinsten Gewissenhaftigkeit, die zarteste Sympathie, und eine schwärmerische Einbildungskraft besitzt, oder ein Charakter, welcher bey der zartesten Sympathie, die Leidenschaft des Hasses und der Rachgier im höchsten Grade besitzt; im zweyten Sinne ein Charakter eines schwärmerisch liebenden Menschen, ein Charakter, in welchem sich Einbildungskraft, Kühnheit und Festigkeit vereinigen; im dritten Sinne der Charakter eines Menschen, welcher auf eine Weise wohlthut, die der Delicatesse dessen schmeichelt, dem er wohlthut,

thut, der Charakter eines Menſchen von rauher Wohlthätigkeit.

Ein Charakter iſt ſchön, wenn die Verhältniſſe von Seelenkräften, aus welchen er beſteht, eine Harmonie bilden, deren Betrachtung ein Gefühl der Liebe zu ihm bewirkt, und die Phantaſie zu einem freyen Spiele unter reitzenden Bildern des Guten und Edlen beſtimmt. Nur ein tugendhafter Charakter kann ſchön ſeyn.

Jeder Charakter in der wirklichen Welt hat, auſſer ſeinen allgemeinen Beſchaffenheiten, Nebenbeſtimmungen, welche ihm ſeine Individualität geben, und dieſe Individualität muſs ſich auch in jeder dichteriſchen Darſtellung eines Charakters finden.

Ein Charakter bleibt, als ſolcher, ſich gleich, und dieſe Conſequenz muſs der Dichter in jedem Werke beobachten, wo er Charaktere aufſtellt.

II.

Die äſthetiſche Darſtellung eines Charakters in einem Werke der Dichtkunſt muſs ſchön ſeyn, und da denen von mir feſtgeſetzten Begriffen zu Folge hierbey alles auf Harmonie der Vernunft und der Phantaſie hin-

hinaus kommt, fo beziehen fich auch darauf alle Grundfätze, welche für fchöne Darftellung von Charakteren gegeben werden können. Hauptgrundfatz ift: Die dichterifche Darftellung eines Charakters ift um fo fchöner, je vollkommner, leichter und angenehmer die harmonifche Wirkfamkeit von Vernunft und Phantafie ift, durch welche derfelbe gefafst wird. Sind die Eigenthümlichkeiten des Charakters, die ihn ausmachenden Verhältniffe von Gemüthskräften, befchreibend entwickelt, fo zeigt fich ein progreffives Spiel der Phantafie, welche in mannigfaltigen Bildern das durch den Charakter Mögliche dichtet. Sind Aeufferungen, Handlungen des Charakters dargeftellt, fo erhebt fich die Vernunft regreffiv zu den Gründen; die Phantafie folgt ihr, und entwickelt nach diefen eine reiche Menge von möglichen Wirkungen und Situationen der Perfon, welcher der Charakter zukommt. Sehr natürlich ift es, dafs eine fchöne Darftellung eines Charakters es uns leicht macht, uns in denfelben hinein zu denken und gleichfam zu verfetzen, dafs alfo diejenige Täufchung, welche man vom Schaufpieldichter mit Recht erwartet, vorzüglich auch durch eine in dem von mir beftimmten Sinne fchöne Charakterzeichnung bewirkt wird.

Ein Charakterzug ift eine ausgedrückte Eigenthümlichkeit eines Charakters, und die Schönheit einer Charakterzeichnung beruht auf der Anzahl, der Mannigfaltigkeit, der Art der Schilderung und Vereinigung der Züge. Man fezt in diefer Hinficht in Beziehung auf eine Charakterzeichnung einander entgegen: den Reichthum und die Dürftigkeit, die Mannigfaltigkeit und Einförmigkeit, Stärke und Schwäche, Ausgezeichnetheit und Allgemeinheit, Gründlichkeit und Oberflächlichkeit, Beftimmtheit und Unbeftimmtheit, Ueberladung und Präcifion, Uebertreibung und Proportion, Verwirrung und Ordnung, Harmonie und Disharmonie.

III.

So gewifs es auch für die Charakterzeichnung in Werken der Dichtkunft allgemeine Grundfätze giebt, die für alle Gattungen von gleicher Gültigkeit find, fo ergeben fich dennoch aus der befondern Natur und dem eigenthümlichen Charakter der Dichtungsarten fpezielle Regeln für diefelbe.

Die mit Menfchendarftellung befchäftigten erzählenden, und dramatifchen Gedichte find der Form ihrer Darftellung nach fo wefentlich verfchieden, dafs man leicht erachten kann, dafs jede eine gewiffermaf-

maſsen eigene Art der Charakterzeichnung erfordert. Und die erzählenden ſowohl, als die dramatiſchen haben hinwiederum in ihren Unterarten ſo viel eigenthümliches, daſs beynahe für jede derſelben eine ſpezielle Theorie Statt findet. Das epiſche, das romantiſche, das idylliſche Gedicht, der Roman, haben jedes ſeine eigenthümliche Charakteristik. Anders charakteriſirt Oſſian in Fingal und Temora, anders Wieland in Amadis und Oberon, anders Geſsner in Daphnis und im erſten Schiffer, anders Wieland im Agathon. Ich werde bey einer andern Gelegenheit mich auf das Detail dieſer Unterſuchung einlaſſen.

Anmerkungen.

S. 154. Z. 3. 4. v. u. einen Charakter) Charakter iſt in praktiſcher Hinſicht, was in theoretiſcher Kopf genannt wird. Der Charakter eines Menſchen iſt: Dasjenige Verhältniſs des Willens deſſelben zu den übrigen Kräften ſeiner Natur, in welchem die Handlungsweiſe gegründet iſt, in welcher er ſich gleich bleibt. Es kann kein Menſch exiſtiren, in welchem nicht ein

ſolches Verhältniſs Statt fände. Aller Erfahrung nach, bringt jeder Menſch eine urſprüngliche Diſpoſition zu einem ſolchen Verhältniſſe mit auf die Welt, welche jedoch in ſo weit der Selbſtherrſchaft des Menſchen unterworfen iſt, daſs ſeine moraliſche Freyheit dadurch in keinem Falle, wo er ſich derſelben bewuſst iſt, überwunden wird. Allein Erziehung, Gewohnheit, Umgang, Schickſale, und andere Umſtände tragen das Meiſte zur Bildung des Bleibenden und der Conſiſtenz in unſern Charakteren bey. Nie aber kann ein Charakter durch ſeine Conſistenz die Freyheit überwinden, ſo lange der Menſch des Gebrauchs ſeiner Vernunft und ſeines Bewuſstſeyns nicht beraubt wird. Wenn ein Charakter die Freyheit vernichtet, dann tritt ein Grad von Verrückung ein. Jeder Menſch kann gegen ſeinen Charakter handeln, obwohl er es ſelten zu thun pflegt.

S. 155. Z. 4. 5. v. u. im Texte: Eine — geſetzt.) Wenn Livius vom Hannibal ſagt: „Miſſus Hannibal in „Hiſpaniam primo ſtatim adventu omnem exercitum in ſe convertit. Hamilcarem juvenem „redditum ſibi veteres milites „cre-

„credere; eundem vigorem in „vultu, vimque in oculis, habi„tum oris, lineamentaque intue„ri; dein brevi effecit, ut pater „in fe minimum momentum ad fa„vorem conciliandum effet. Num„quam ingenium idem ad res di„verfiffimas, parendum atque im„perandum, habilius fuit; itaque „haud facile decerneres, utrum „imperatori, an exercitui, cari„or effet, neque Hasdrubal ali„um quemquam praeficere malle, „ubi quid fortiter ac ftrenue „agendum effet: neque milites „alio duce plus confidere aut au„dere. Plurimum audaciae ad „pericula capeffenda, plurimum „confilii inter ipfa pericula erat, „nullo labore aut corpus fatiga„ri, aut animus vinci poterat. „Caloris ac frigoris patientia „par; cibi, potionisque defide„rio naturali, non voluptate, mo„dus finitus; vigiliarum fomni„que nec die nec nocte discrimi„nata tempora. Id quod geren„dis rebus fupereffet, quieti da„tum; ea neque molli ftrato, ne„que filentio arceffita. Multi

„saepe militari sagulo opertum, „humi jacentem inter custodias „stationesque militum, conspexe„runt. Vestitus nihil inter ae„quales excellens, arma atque „equi conspiciebantur. Equitum „peditumque idem longe primus „erat; princeps in proelium ibat; „ultimus conserto proelio exce„debat. Has tantas viri virtutes „ingentia vitia aequabant; inhu„mana crudelitas, perfidia plus „quam Punica, nihil veri, nihil „sancti, nullus Deum metus, nul„lum jusjurandum, nulla religio"; so charakterisirt er bloss für den Verstand, um eine bestimmte Idee seines Charakters zu geben. Wenn durch die Schilderung ein Gefühl in uns entsteht, so ist es durch die Sache, nicht durch die Form bewirkt.

Wenn im Gegentheile Sallustius die Charaktere Cäsars und Catos folgendermassen zusammenstellt: „iis genus, „aetas, eloquentia prope aequalia fuere; „magnitudo animi par, item gloria; sed „alia alii. Caesar beneficiis ac munifi„centia magnus habebatur, integritate „vitae Cato. Ille mansvetudine et mise-

„ricor-

„ricordia clarus factus est; huic severitas „dignitatem addiderat; Caesar dando, „sublevando, ignoscendo, Cato nihil lar„giendo gloriam adeptus est. In altero „miseris perfugium erat; in altero malis „pernicies. Illius facilitas, hujus con„stantia laudabatur. Postremo Caesar in „animum induxerat, laborare, vigilare; „negotiis amicorum intentus, sua negli„gere, nihil denegare quod bono dignum „esset; sibi magnum imperium, exerci„tum, novum bellum exoptabat, ubi vir„tus ejus enitescere posset. At Catoni „studium modestiae et decoris, sed maxi„me severitatis erat. Non divitiis cum „divite, neque factione cum factioso; sed „cum strenuo virtute, cum modesto pu„dore, cum innocente abstinentia certa„bat. Esse quam videri bonus male„bat. Itaque, quo minus gloriam pete„bat, eo magis illam assequebatur;“ so fühlt jeder, daſs auſser dem Interesse, welches die Kenntniſs der geschilderten Sitten der Männer selbst mit sich führet, auch die Form ganz besonders wirksam ist, um dem Gemüthe eine Stimmung zu geben, bey welcher das Dichtungsvermögen unwillkührlich veranlaſst wird, die Charakterzüge beyder Männer auszubilden, und aus ihnen eine reiche Man-

nig-

nigfaltigkeit von Scenen, die aus ihnen folgen, zu entwickeln. Zugleich bemerkt man, wie eine Reihe intereſſanter Contraſte nur deſto mehr dazu beyträgt, um die Harmonie und Einheit des Gemähldes zu unterhalten, und ihre Wirkung zu erhöhen. Beyde Männer ſind groſse Seelen, aber jeder iſt es auf eine eigne Weiſe; Ehrgeitz iſt die Haupttriebfeder von Cäſars Handlungen, Cato kennt nichts als den ernſten Gedanken der Pflicht; und verachtet im Gefühle ſeiner Selbſtſtändigkeit, allen glänzenden Schein. Cäſars Ehrgeitz bekommt durch die ihm beygefügte feine Menſchlichkeit ein liebliches Licht, allein ihm gegenüber muſs Cato in unſern Augen doch gewinnen, wir glauben in ihm, ein über menſchliche Schwächen erhabenes Weſen zu ſehen, welches die Handlungen ſeiner Mitweſen und die ſeinen mit gleicher Strenge richtet, und über deſſen Willen Gefühle keine Gewalt haben. Catos Charakter iſt indeſſen offenbar weniger äſthetiſch als Cäſars, welcher nach ſeiner Miſchung von Tugend und Menſchlichkeit, für die Einbildungskraft unerſchöpflich iſt, da jener durch ſeine ernſte Würde mehr die Vernunft beſchäftigt.

Aehn-

Aehnliche Beyſpiele charakteriſtiſcher Schilderungen, welche die Einbildungskraft unwillkührlich zum Dichten beſtimmen, finden ſich in Plinius Lobrede auf den Trajan. Ich will nur eine anführen: Eſt haec natura ſideribus, ut parva et exilia validiorum exortus obſcuret: ſimiliter imperatoris adventu legatorum dignitas inumbratur. Tu tamen major omnibus quidem eras, ſed ſine ullius deminutione major, eandem auctoritatem praeſente te quisque, quam abſente retinebat; quin etiam plerisque ex eo reverentia acceſſerat, quod tu quoque illos reverebare. Itaque perinde ſummis atque infimis carus, ſic imperatorem commilitonemque miscueras, ut ſtudium omnium laboremque et tanquam exactor intenderes, et tanquam particeps ſociusque relevares etc.

S. 156. von Z. 11. v. o. Ein Charakter — bis S. 157. Z. 7. v. o. wird.) Das Aeſthetiſche der Form der Charakteriſtik in Beſchreibungen und Erzählungen beruht allezeit auf der Wirkung derſelben auf die dichtende Einbildungskraft. Der einzige weſentliche Unterſchied, welcher Statt findet, iſt dieſer. Der äſthetiſche Beſchreiber theilt die Grundlagen,

lagen, theilt das Bleibende des Charakters, ich möchte ſagen, den Charakter ſelbſt mit, er thut dieſs aber ſo, daſs wir ſeine Begriffe nicht auffaſſen können, ohne uns unabſichtlich in Dichtungen von Handlungen, Zuſtänden, Scenen, zu verlieren, die durch den Charakter möglich ſind. Der erzählende Darſteller zeigt uns den Charakter in Handlung, und ſetzt uns in den Stand, uns aus den Thatſachen, die er mittheilt, den Begriff der Grundlagen und des Bleibenden des Charakters zu bilden; er thut dieſs in einer ſolchen Form, durch welche unſre Einbildungskraft einerſeits zur lebhafteſten Vorſtellung des Individuums, andrerſeits zum freyen Dichten des durch den Charakter Möglichen geſtimmt wird. Jede äſthetiſche Charakterdarſtellung hat Einfluſs auf das Begehrungs- und Gefühlvermögen.

Die Wirkung, welche eine äſthetiſche beſchreibende oder erzählende Charakterdarſtellung auf das Begehrungs- und Gefühlvermögen macht, entſpringt zunächſt aus der Form, und zwar eben wegen ihres Einfluſſes auf das Spiel der Einbildungskraft, durch welchen auch das ſittliche Intereſſe, welches die

die Betrachtung der Charaktere mit ſich führt, erhöht wird. Jene Wirkung kann ein Begehren, oder Verabſcheuung, Vergnügen oder Miſsvergnügen ſeyn.

S. 159. Z. 6. Denn es giebt —) Widerſprüche in menſchlichen Charakteren ſind Handlungsweiſen des Willens, welche nur durch entgegengeſetzte Beſtimmungsgründe möglich ſind, und deren Beyſammenſeyn in einem Charakter nur durch Gründe, welche höher ſind, als dieſe, begriffen wird.

Widerſprüche dieſer Art können ſich zeigen in herrſchenden, und einander an und für ſich ausſchlieſsenden Maximen, in Neigungen, Hängen, Leidenſchaften, Suchten. Sie ſind allezeit nur in ſofern Widerſprüche, als man ſie auſser der Einheit des ganzen Charakters betrachtet, ſo bald man dieſs thut, löſen ſie ſich auf, und erſcheinen in ihrer Zuſammenſtimmung.

Widerſprechende Handlungsweiſen des Willens in einem Charakter zu ſetzen, welche in der Einheit ſchlechterdings keines Charakters zugleich Statt fin-

finden können, ist einer der gröbsten Fehler gegen alle psychologische Wahrheit. So ists unmöglich, dass in einem Charakter eine gewisse allgemeine Handlungsweise herrsche, und zugleich eine besondre, die durch keinen Grund, und unter keinen Umständen neben ihr bestehen kann, wie, dass eine feine Gewissenhaftigkeit, und Gefühllosigkeit für wahre Ehre zugleich besitze. Hier ist nicht bloss scheinbarer Widerspruch, der sich bey der Hinsicht auf das Ganze auflösst, sondern wirkliche Unmöglichkeit.

Charaktere mit scheinbar widersprechenden Zügen darzustellen, und zwar begreiflich für die Vernunft, und zugleich ergötzend für den Geschmack, ist keine leichte Aufgabe. Der Widerspruch muss empfindbar, oft überraschend und frappant ausgezeichnet, die Einheit aber auch, in welche er sich auflösst, wenigstens der Möglichkeit nach, sogleich einleuchten, die Einbildungskraft muss durch diese Verwickelung und Entwikkelung in Spiel gesetzt, und durch die Form des Ganzen das Gefühlvermögen angenehm gestimmt werden.

Die

Die Widersprüche haben in vielen Charakteren komische Kraft, und erfordern dann eine ganz eigne Art der Zeichnung und Darstellung, wenn ihre komische Kraft frisch und reizend erhalten werden soll.

S. 160. Z. 5. v. o. pragmatischen Geist.) Jeder Charakter ist ein Compositum von Kräften in bestimmten Verhältnissen, Richtungen, Stimmungen, Fertigkeiten, in welchem aber bey aller Mannigfaltigkeit, Einheit herrscht, so dass das Ganze durch die einzelnen Theile, und die einzelnen Theile durch das Ganze begriffen werden. Wenn ein Charakter so dargestellt ist, dass man die Idee seiner Einheit bekommt, und so nach die Möglichkeit der einzelnen Züge und des Ganzen einsieht, so herrscht in der Darstellung pragmatischer Geist, dieser ist zugleich ästhetisch, wenn er diejenige Wirkung auf die Einbildungskraft, das Begehrungs- und Gefühlvermögen hervorbringt, welche ich als das Resultat der ästhetischen Form angegeben und entwickelt habe.

Hier ist es, wo das Genie sich ohne alle Regeln gross zeigt, oft bey dem wenig-

ften Aufwande von Mitteln. Es wirft einige Züge hin, und diefe Züge bemächtigen fich unfrer Phantafie, ftimmen fie unabfichtlich, das Gemählde des Ganzen eines Charakters auszubilden, von dem es nur einige Seiten gezeigt hat, die doch mit allen übrigen in dem genaueften Zufammenhange ftehen. Unnachahmlich find von diefer Seite Dichter, wie Göthe und Ifland, Männer, die ihre ästhetifchen Zwecke, bey Charakterzeichnungen, oft mit derfelben Sparfamkeit und Unfehlbarkeit erreichen, mit welcher die Natur die Ordnung ihres Reiches bewirkt, und die fich eben dadurch als originelle Genies, und als weit erhaben über Jene Kompofitoren ankündigen, deren Charakterdarftellungen jederzeit akademifchen Difputationen gleichen.

S. 162. Z. 1. v. o. Ein Charakter — böfen Handlungen liegt.) Ich bemerke hier noch, dafs das moralifch-Intereffante eines Charakters nicht blofs auf der Vorftellung deffen beruht, was eine Perfon nach ihren Maximen und Gefinnungen ift, fondern auch oft auf der Vorftellung deffen, was fie feyn könnte. So giebt es viele Charaktere, die uns, unerachtet ihrer fittlichen Verdorbenheit, dadurch

durch anziehn, daſs ſie die herrlichſten Anlagen verrathen, wodurch die Bildung zur Güte und Tugend befördert werden kann.

Im Gegentheile liegt bey manchen Charakteren ein Grund des moraliſch-Intereſſanten derſelben auch darin, daſs wir bey der Treflichkeit derſelben zugleich natürliche Anlagen bemerken, welche ihnen die moraliſche Cultur erſchweren muſsten.

S. 163. Z. 8. v. o. wenn die Betrachtung deſſelben — unangenehme) Solche Charaktere beſitzen äſthetiſchen Reichthum. Die Vorſtellung ihrer Grundlagen und Grundzüge iſt nicht möglich, ohne ein Bilderſpiel der Phantaſie zu erregen, in welchem ſich Handlungen, Situationen, und Scenen aller Art, die durch den Charakter möglich ſind, darſtellen. Ein Charakter, welcher äſthetiſch reich iſt, hat allezeit eine Fülle von Thätigkeit in ſich; kein träger Charakter kann äſthetiſch reich ſeyn. Jene Thätigkeit aber muſs nicht im Innern des Gemüths verſchloſſen bleiben, ſondern ſich in ſinnlichen Handlungen äuſsern. Ein heimtückiſcher, ein

 ver-

stellungsvoller Charakter sind nicht ästhetisch reich, denn wie viel Thätigkeit auch in ihnen liegt, so hält sie sich doch gröſstentheils im Innern des Gemüths zurück. Ein heimlich eitler Charakter ist eben so wenig ästhetisch reich, und zwar aus demselben Grunde; hingegen ein Windbeutel mit Geist und Feinheit begabt, kann es im hohen Grade seyn. Die ächt komischen Charaktere sind überhaupt alle ästhetisch reich, und eben in ihrem ästhetischen Reichthume liegt ein besondrer Grund ihrer komischen Kraft. Den ächt komischen Charakter können wir nicht betrachten, ohne daſs unsre Phantasie mit jenem Bilderspiele beschäftigt werde, wo sich der Charakter in tausend angenehm-thörichten Handlungen und Situationen darstellt.

V.

Bemerkungen über den Zusammenhang des Aesthetisch-Edlen mit dem Moralisch-Edlen.

Unerachtet das Sittlich-Edle von dem Edlen für den Geschmack (das Moralisch-Edle von dem Aesthetisch-Edlen) wesentlich verschieden ist, so hängt dennoch der letztere Begriff mit dem ersten so genau zusammen, daſs er ohne jenen nicht bestimmt und entwickelt werden kann. In sittlicher Hinsicht nennen wir einen Menschen edel, wenn er eine Fertigkeit edler Handlungen besitzt; edle Handlungen aber beziehen sich, so scheint es, jederzeit auf unsre Mitmenschen, und zwar sind es Handlungen von vorzüglichem sittlichen Werthe, Handlungen, zu deren Hervorbringung eine ganz vorzügliche Stärke der Seele, eine ausgezeichnete Kraft der Vernunft, die Neigungen und Gefühle der Sinnlichkeit zu überwinden, oder auch eine musterhafte Feinheit oder Urtheilskraft gehört, mit welcher man seinem Mitmenschen auf eine Weise wohlthut, wodurch seine Verhältnisse, und die

daraus entſpringenden Gefühle am meiſten geſchont werden, und der Zuwachs von Glückſeligkeit, den man ihm ertheilt, ihm auf das Reinſte und Vollendetſte zukommt. Geſinnungen, welche den Grund ſolcher Handlungen ausdrücken, nennt man ebenfalls edle Geſinnungen.

Das Edle für den Geſchmack, das Aeſthetiſch-Edle hängt mit dem Edeln für die ſittliche Vernunft zuſammen, aber ſein Zuſammenhang mit demſelben iſt nicht ganz leicht zu faſſen.

Die meiſten Geſchmackslehrer haben das Edle für den Geſchmack entweder dem Edlen für die moraliſche Vernunft zu ſehr angenähert, oder es zu weit davon entfernt, manche haben beyde, möchte man ſagen, identificirt. Das Aeſthetiſch-Edle in einem Kunſtwerke gehört entweder den Gegenſtänden an, welche den Stoff ausmachen, oder der Form, der Art der Darſtellung, Anordnung und Bezeichnung. Im erſten Falle können die Gegenſtände nur Menſchen ſeyn. Im zweyten kann man das Edle einem jeden Werke der bildenden Kunſt zueignen, zu welcher Gattung es auch gehöre. Das Edle der Gegenſtände ſelbſt findet demnach vorzüglich in hiſtoriſchen

Stücken Statt. Der Begriff dieses Edlen hat keine Schwierigkeit, er drückt moralisch-edle Handlung, Gesinnung, Charakter aus, welche sich in sinnlicher Gestalt mit augenblicklicher Evidenz ankündigen.

Wenn wir das Edle der Gegenstände anerkennen, so eignen wir es den Personen, welche im Werke dargestellt erscheinen, selbst zu. Wenn wir hingegen das Edle in die Form setzen, so betrifft dieses Urtheil den Künstler selbst, und ihm theilen wir eigentlich mit demselben das Prädicat des Edlen zu, wenn er durch die Art seiner Darstellung seine moralische Stärke, den Umfang, die Lauterkeit und Feinheit seines sittlichen Gefühls ausdrückt. Wenn wir einer Landschaft das Edle zueignen, so müssten wir gar keinen oder einen sehr schwankenden Begriff damit verknüpfen, wenn wir es in die Gegenstände selbst setzten, welche weder selbst edel seyn, noch auch an sich eigentlich edle Gesinnungen erregen können. In der wirklichen Natur nennen wir gewiss keine Landschaft edel, sondern nur in der nachahmenden Darstellung des bildenden Künstlers, oder der verschönernden Anordnung und Ausbildung des Gartenkünstlers *).

*) Eben so wenig nennen wir eine Landschaft der rohen Natur unedel, wohl aber die Darstellung

Das Edle der Form zeigt ſich am Einleuchtendſten und auf das Liebenswürdigſte in dem Ausdrucke der Leidenſchaften, der ſich an den Perſonen, die in einem Werke der ſchönen Kunſt vorkommen, zeigt. Wir verzeihen den Mangel deſſelben in dieſer Hinſicht eben ſo wenig dem epiſchen und dramatiſchen Dichter, als dem Hiſtorienmahler. Der Ausdruck der Leidenſchaft iſt dann edel, wenn die Leidenſchaft, obwohl ſie im Spiele iſt, doch als der Vernunft untergeordnet erſcheint, und der Grad, in welchem ſie erregt, die Art, wie ſie geäuſſert wird, die Würde der menſchlichen Natur auf keine Weiſe beleidigt. Von dem edlen Ausdrucke der Leidenſchaft alſo iſt alles entfernt, was das

lung und Nachahmung davon durch Kunſt. — Ein Garten im franzöſiſchen Geſchmack iſt eben ſo wenig edel, als ein Garten im wildeſten engliſchen Geſchmacke. Nur ein Garten, welcher die landſchaftliche Natur mit Einheit und Harmonie nachahmt, kann auf das Prädicat des Edlen Anſpruch machen. — Sehr irrig glauben einige neuere Theoriſten, die Veredlung der Gärten könne durch Vereinigung des franzöſiſchen und engliſchen Geſchmacks bewirkt werden, eine Vereinigung, welche mir nicht viel anders zu ſeyn ſcheint, als Hexameter mit Reimen.

das Gefühl des Betrachters empören, und von der Anschauung abschrecken könnte, alles, wodurch der Mensch sich als blofses Thier zeigen würde, alles, was die sittliche Empfindung und den Anstand beleidigen könnte. Der Ausdruck der Rachbegier würde nicht edel seyn, wenn er gräfslich wäre*), nicht edel der Ausdruck von Geschlechtslust, wenn er grobe Lascivität enthielte, nicht edel der Ausdruck von satyrischer Laune, wenn er sich dem Sarkasmus näherte.

Das Edle in der eben bestimmten Bedeutung mufs, wie ich bereits angedeutet, vorzüglich in historischen Stücken der bilden-

*) Man vergleiche, um den Unterschied einer gräfslichen, und einer durchgängig edlen Darstellung der Rachgier in einem glänzenden Beyspiele zu finden, die erste Bearbeitung des Clavigo von Göthe mit der neuen in seinen Schriften 3. B. In einer ähnlichen Hinsicht kann man den Julius von Tarent von Leisewitz vergleichen mit den Zwillingen von Klingern, welches letztere Stück bey unläugbaren Vorzügen doch dem erstern vorzüglich defshalb nachsteht, weil die edle Darstellung der Leidenschaft, welche diesem, ich möchte sagen, eine gewisse Sublimität giebt, in jenem ganz vernachläfsigt ist.

denden Kunſt Statt finden, welche Handlungen darſtellen, bey welchen ſtarke und wilde Leidenſchaften im Spiele ſind. Und kein Künſtler hat vielleicht eine ſo groſse Aufforderung und eine ſo glänzende Gelegenheit, jenes Edle erſcheinen zu laſſen, als der Schlachtenmahler, in deſſen gröſsten und kühnſten Compoſitionen doch durchgängig das Edle herrſchen muſs.

Man bemerkt ſehr wohl, daſs das Edle im Ausdrucke der Leidenſchaft dem Werke, an welchem es ſich findet, den Charakter des Erhabenen ertheilet. Selbſt der Elegie, einer Dichtungsart, welche pſychologiſch betrachtet, mit dem Erhabenen nur in ſehr entferntem Zuſammenhange zu ſtehen ſcheint, kann Erhabenheit durch das Edle im Ausdrucke der gemiſchten Empfindungen, welche ſie enthält, zukommen.

Der Ausdruck von Seelengröſse, verbunden mit Anmuth, erzeugt eine Art des Edlen, welche vorzüglich reitzend iſt, und eben ſowohl bey dem männlichen, als dem weiblichen Geſchlechte Statt findet. So nennt man eine Geſichtsbildung, in welcher Hoheit der Seele mit Liebreitz verbunden iſt, eine edle Geſichtsbildung, und im ähnlichen Sinne nimmt man es, wenn man von einem ed-

edlen Wuchse der Männer oder der Frauen redet. Die blosse Erhabenheit macht nie allein das Edle einer Gesichtsbildung oder eines Wuchses aus, es muss sich Anmuth damit vereinigen.

Nicht ohne Beziehung auf diese Bedeutungen des Begriffes Edel, bezeichnet man auch durch ihn eine Grösse der Formen, welche durchgängig in schönen Verhältnissen erscheint. So eignet man einer Säulenordnung das Edle zu, nicht bloss wegen der Erhabenheit, die in ihr liegt, sondern zugleich wegen der Annehmlichkeit, die damit verknüpft ist. Das Edle in Formen dieser Art spiegelt uns den Charakter des Künstlers ab; wir fühlen uns gedrungen, demjenigen Geiste, welcher solche Formen hervorbringt, einen hohen Grad des Moralisch-Edlen zuzueignen.

Es giebt aber auch ausser diesen Arten des Edlen, wodurch der Künstler allezeit Grösse der Gesinnung ausdrückt, noch ein andres, wodurch er die Lauterkeit und Feinheit seines Gefühls für Sittlichkeit und wahren Anstand ankündigt. Von diesem Gefühle geleitet, giebt er seiner Composition, bis auf die kleinsten Theile, Zweckmässigkeit, vermeidet alles Triviale, entfernt jeden Zug,

wel-

welcher die Harmonie des Ganzen unangenehm ſtören, und Gefühle hervorbringen würde, die der Hauptwirkung widerſprächen. Ein in dieſem Geiſte gearbeitetes Werk muſs man bewundern, denn in dem ganz Vollendeten iſt wahre Hoheit; zugleich aber kann man ihm auch ein Gefühl der Liebe nicht verſagen. Und dieſer Charakter iſt es, was ihm Anſpruch auf das Prädicat des Edlen ertheilt.

Wenn man vom Style in Werken der poetiſchen und proſaiſchen Litteratur das Edle fordert, denkt man es ganz in dem eben entwickelten Sinne. Das Edle des Styles betrifft eben ſowohl die Darſtellung der Gegenſtände, als den Ausdruck von Leidenſchaften und Gefühlen, als endlich auch den Gebrauch der Worte und Redensarten ſelbſt. Darſtellung von Gegenſtänden bekommt durch den Styl Adel, wenn das Groſſe und Erhabene derſelben nicht etwa durch müſsige Züge und leere Ausdehnung geſchwächt, durch gemeine oder wohl gar niedrige Züge herab gewürdiget wird, wenn vielmehr Präciſion, Harmonie und Einfalt in der Darſtellung herrſchen; wenn das Schöne und Rührende derſelben ohne alle Beimiſchung fremder, dem beabſichtigten Gefühle widerſtreitender, oder gleichgültiger Züge

mit

mit Homogeneität und Reinheit geſchildert wird; wenn das weſentlich Widrige derſelben durch Delicateſſe gemildert, nicht bis auf den Grad ausgemahlt wird, wo es Abſcheu und Ekel erwecken müſste; wenn das Lächerliche derſelben nicht übertrieben geſchildert, nicht mit groben Egoiſmus hervorſtechend gemacht wird, überhaupt wenn der Geſchmack des Redenden oder Schreibenden jede Verſuchung überwindet, bey ſeinen Beſchreibungen ſich ins Zweckloſe zu verlieren, oder zur Begünſtigung eines individuellen zufälligen Intereſſe, Seiten des Gegenſtandes zu berühren, deren Beſchaffenheiten eine mit der Hauptempfindung nicht zuſammenſtimmende Wirkung verurſachen. Der Ausdruck von Leidenſchaften und Gefühlen durch Styl iſt edel, wenn ſich in ihm kein Zug von Egoiſm findet, oder dieſer ſich doch ſo fein als möglich verbirgt, wenn der Enthuſiaſm nicht über die Grenzen einer des Menſchen würdigen Schwärmerey in Fanatiſm übergeht, bloſs ſinnliche Neigungen nicht in thieriſche Wildheit ausarten, wenn der Leidenſchaftliche oder Fühlende bey aller Bewegung ſeiner Seele doch noch eine gewiſſe Stärke und Selbſtbeherrſchung verräth, die Empfindungen nicht durch unmännliche Weichheit verächtlich erſcheinen. Auch im Gebrauche der Worte und Redensarten liegt ein gewiſſes eigen-

gen-

genthümliches Edles, welches ſich vorzüglich durch Vermeidung alles Gemeinen, Trivialen und niedriger Nebenideen ankündiget, welche mit gewiſſen Worten, Redensarten und Wendungen verknüpft ſind. Das Edle im Style iſt unſtreitig ein weſentliches Erforderniſs, um einen Schriftſteller für claſſiſch zu halten.

Die Dichtkunſt hat keine Gattung, für welche das Unedle weſentlich wäre, vielmehr geſteht jeder zu, daſs alles Unedle ſchlechterdings aus ihren Werken verbannt ſeyn muſs. Wie kommt es, daſs die ſchöne bildende Kunſt Gattungen hat, deren Zweck es iſt, das Unedle in ſeiner ganzen Niedrigkeit darzuſtellen? — Wir wollen es nur frey behaupten, ſie hat an ſich keine Gattung dieſer Art, obwohl ihr ſolche von Nichtkennern und geſchmackloſen Liebhabern zugeeignet werden. Carrikaturen im Hogarthiſchen Geſchmacke, Darſtellungen von Schenkſcenen, Bauergelagen, im Geiſte mancher Niederländer, Werke dieſer Art mögen ſeyn, was ſie wollen, Werke der ſchönen bildenden Kunſt ſind ſie nicht.

An-

Anhang
über das Edle in der Einfalt.

Einfalt im Allgemeinen ist keineswegesAbwesenheit der Theile, die Unzertrennlichkeit eines Dinges (wie Sulzer sagt); sondern diejenige Stellung, Ordnung, Verbindung eines Mannigfaltigen, nach welcher es am leichtesten gefaſst und übersehen werden kann. Diese Einfalt kann herrschen in Gesinnungen, Thaten, Reden, Erscheinungen der Natur u. s. w.

Von dieser allgemeinen Bedeutung des Wortes Einfalt hängen mehrere besondre Anwendungen desselben ab, welche um so mehr aus einander gesetzt werden müssen, da sie vorzüglich in der Sphäre der schönen Kunst Statt finden.

Man nennt eine gewisse Einfalt die edle, spricht von der edlen Einfalt eines Charakters, einer Gesinnung, einer sichtbaren Form, einer mahlerischen Composition, eines Gebäudes, eines musikalischen Werkes, eines Tanzes, des Inhalts und Styls eines Gedichtes, einer Rede, u. s. w. Einige von diesen Redensarten kündigen geradezu eine moralische Eigenschaft an, andre eine ästhetische, bey welcher aber eine gewisse Hin-

Hinſicht auf das Sittliche augenblicklich bemerkbar wird.

Edle Einfalt eines Charakters, edle Einfalt in den praktiſchen Geſinnungen, Sitten und Betragen eines Menſchen beſteht darin, daſs derſelbe eine Fertigkeit beſitzt, unter allen Umſtänden, durch einfache Prinzipien, oder auch wohl durch das bloſse Gefühl geleitet, ohne einiger Anſtrengung und mühſamen Ueberlegung zu bedürfen, auf die geradeſte und umſchweifloſeſte Weiſe geſetz- und zweckmäſsig zu handeln. Wir nennen dieſe Fertigkeit Einfalt, weil die Gründe der Handlungen eines ſolchen Charakters auf das leichteſte überſehen werden, edel, weil ſie Hoheit der Seele und angeſtammte ſittliche Stärke ankündigt. Ein Charakter, welchem dieſe Eigenſchaft zukommt, bedarf keiner künſtlichen Mittel, um ſich zur Hervorbringung guter und zweckmäſsiger Handlungen fähig zu machen, keiner, um die Trefflichkeit ſeiner Handlungsweiſe in volles Licht zu ſetzen, vor jedem Schatten von Zweydeutigkeit zu ſichern, und die Achtung zu erwerben, welche der unausbleibliche Tribut für alle moraliſche Güte iſt. Er erlangt alles, ohne etwas beabſichtigt zu haben.

In

In äſthetiſcher Hinſicht bekommt eine Mannigfaltigkeit edle Einfalt durch die Form ihrer Verbindung, wenn ſie ihre Wirkung auf das Gefühlvermögen hervorbringt, durch die natürlichſten, leichteſten und kürzeſten Mittel. Ein Werk von dieſem Charakter kann man nicht betrachten, ohne ein Gefühl der Achtung und Ehrfurcht für den Urheber deſſelben zu empfinden; iſt es ein Werk der Natur, ſo wird man durchdrungen von Bewunderung ihrer Gröſse und ihrer Kraft, die ſchönſten Gefühle, durch die einfachſten, leichteſten Mittel zu bewirken; iſt es ein Werk des Menſchen, ſo ſchlieſst man von der Form deſſelben auf den Geiſt des Urhebers, fühlt ſich berechtigt, ihm moraliſche edle Einfalt zuzueignen, weil er ſeinen Werken die äſthetiſche edle Einfalt zu ertheilen weiſs. Man erkennt in ihm eine erhabene Selbſtgenügſamkeit an, bey welcher er, ſeiner Wirkung ſicher, den Prunk zufälliger Zieraten, und die Hülfe eines ſtudierten Schmuckes verſchmäht.

Es leuchtet von ſelbſt ein, daſs Präciſion eine weſentliche Bedingung aller äſthetiſchen edlen Einfalt iſt.

Alle Künſte ſind edler Einfalt fähig, nur nicht in jeder Gattung ihrer Werke,

ke*), und unter denen, die derſelben empfänglich ſind, nicht in jeder in gleichem Gra-

*) Sulzer behauptet: „in der edlen Einfalt beſtehe die wahre Vollkommenheit eines jeden Werks der Kunſt, und er konnte dieſs behaupten, da ihm edle Einfalt nicht viel mehr war als Präciſion. Mir ſcheint, daſs in gewiſſen Gattungen ſchöner Kunſt edle Einfalt gar nicht erſtrebt werden könne, z. B. in der Dichtkunſt, wohl ſchwerlich in der Ode, im philoſophiſchen Gedichte, in der Satyre; in der Tonkunſt, wohl ſchwerlich in der Symphonie, oder dem Chore von wildem, kühnem, ſtürmiſchem Charakter; in der bildenden Kunſt, wohl ſchwerlich in landſchaftlichen Stücken von demſelben Charakter, einem Schlachtgemählde, einer Darſtellung von Ruinen. — Nämlich edle Einfalt iſt nicht bloſs Präciſion, welche freylich in jedem Werke der Kunſt herrſchen muſs, ſondern Präciſion in der Anwendung der Mittel zu rühren und Schönheitsgefühl zu erregen, welche (Präciſion) an und für ſich gefällt, ſie iſt nicht bloſs Leichtheit und Geradheit ſchlechthin, ſondern eine Leichtheit und Geradheit, in welcher gleichſam die Natur ſelbſt ſpricht, und welche eben deſswegen liebenswürdig iſt. — Daſs und wie edle Einfalt im Trauerſpiel Statt finden könne, haben uns die Griechen gezeigt; Euripides und Sophokles wetteifern hierin mit einander. Göthe hat in ſeiner Iphigenia

Grade. Unſtreitig erſcheint die edle Einfalt am würdigſten in Werken, welche feierlich erhabene Gegenſtände darſtellen, und ſolchen, welche Stoffe der Unſchuld und Naivetät behandeln.

Das Entgegengeſetzte der edlen Einfalt in Werken der Kunſt iſt das Ueberſpannte, Ueberladene, Gezierte, Geſuchte, Kindiſche.

In hiſtoriſchen Stücken der bildenden Kunſt fordert man edle Einfalt, vorzüglich in der Compoſition und Gruppierung der Figuren, dann auch in den Stellungen und Ausdrücken derſelben. Selbſt auf die Bekleidung der Figuren hat man den Begriff angewendet; ſie hat dann edle Einfalt, wenn ſie ihren nächſten Zweck, das Nakte zu dekken, auf die einfachſte, natürlichſte und die Wohlgeſtalt des Körpers am wenigſten verhüllende Weiſe erreicht.

nia auf Tauris eine glänzende Probe gegeben, daſs die Griechen hierin auf eine bezaubernde Weiſe nachgeahmt werden können. Allein edle Einfalt iſt kein nothwendiges Erforderniſs des Trauerſpiels; Leſſings Emilia, Göthens Clavigo haben dieſen Charakter nicht, und ſind darum nicht minder ſchöne Werke.

Anmerkungen und Zusätze.

S. 183. Z. 1. v. o. das Sittlich-Edle) Die Uebertragung des Begriffes: Edel, welcher ursprünglich ein äußeres sehr zufälliges Verhältniß ausdrückt, gereicht sehr zur Ehre derjenigen Nationen, unter denen sie Statt findet, der Griechen, (γενναιος) der Römer, (*nobilis, ingenuus*) der Franzosen, Italiener, Engländer, Deutschen u. a. Sie zeigt deutlich genug, wie richtig die gemeine natürliche Urtheilskraft über den Werth des Menschen und seiner Eigenschaften entscheidet, zeigt, daß man der Treflichkeit des Geistes, der Güte des Herzens, und dem Glanze des Genies seine Huldigung nicht versagen kann, wie sehr auch gemeiniglich die äussern Verhältnisse des Ranges und Standes damit im Widerspruche stehen.

Der Uebergang von der konventionellen Bedeutung des Wortes zu der moralischen ist leicht zu begreifen. So wie das Prädikat des Edeln einem Stande im Staate zugeeignet wurde, welcher der Anzahl seiner Mitglieder nach eingeschränkter ist, und von welchem man wegen des Rangs, den er einnimmt, auch seltenere Eigenschaften und Vorzüge fordert,

dert, so trug man jenen Begriff auf sittliche Beschaffenheiten über, welche den wenigsten Menschen zukommen, diesen Wenigen aber auch eine Hoheit vor allen andern ertheilen. Und so wie der Adel denen Mehrern durch das Loos der Geburt zufällt, so bezeichnet man mit dem Begriffe des Edeln vorzüglich solche moralische Eigenschaften, die bey den meisten Menschen ursprüngliche Anlagen voraussetzen, von wenigen nur erworben werden, ohne dass die Natur sie begünstigt hätte. Jene Stärke der Vernunft, jene Feinheit der Urtheilskraft und des Gefühls, welche zu edlen Gesinnungen und Handlungen gehört, kommen den meisten, die sich dadurch auszeichnen, durch eine gewisse Begünstigung der Natur zu, deren Mangel durch Zucht und Cultur schwerlich ersetzt wird. Gut und tugendhaft kann jeder Mensch durch den Gebrauch seiner Freyheit werden, allein der edle Mensch wird gewissermassen gebohren. Wenigstens ist ganz gewiss, dass dasjenige Edle, welches ein Mensch sich mit Ueberwindung ursprünglicher Hindernisse erworben hat, sich in allen seinen Aeusserungen von jenem Edeln unterscheidet, zu welchem ein Mensch

durch die Gunſt der Natur eine urſprüngliche Vorbereitung und Stimmung beſitzt.

S. 184. Z. 13. v. u. zu ſehr angenähert) Dieſs geſchieht, wenn man das Edle in einen direkten Ausdruck des Moraliſch-Guten ſetzt, und annimmt, es ſey jederzeit ein Zeichen der edlen Geſinnungen des Künſtlers.

S. 184. Z. 13. 12. v. u. zu weit davon entfernt). In dieſen Fehler ſcheint Sulzer verfallen zu ſeyn, obwohl er den Zuſammenhang des Sittlich-Edlen und des Aeſthetiſch-Edlen nicht überſahe. „Das Edle im metaphoriſchen Sinne ſcheint allemahl ſich auf „etwas ſittliches zu beziehen; denn man „hört nie von edlem Verſtande, oder edler Ueberlegung, ſondern von edlem „Betragen, edlen Geſinnungen ſprechen. „Eigentlich liegt alſo das Edle in den „Empfindungen, welche gemein oder „auch unedel ſind, wenn ſie durch keine „Ueberlegung, durch keinen verfeinerten Geſchmack, der das Beſſere dem „Schlechtern, das Wohlſchickliche dem „weniger Schicklichen, das Wohlanſtändige dem weniger Anſtändigen vorzieht, „erhöht werden. Demnach beſteht das,

„was

„was den Geſchmack und die Sinnesart
„edel macht, darin, daſs man bey äſthe-
„tiſchen und ſittlichen Gegenſtänden das,
„was feiner, ſchöner, überlegter, ſchick-
„licher, mit einem Worte, vollkomme-
„ner iſt, dem weniger vollkommenen
„nicht nur vorzieht, wenn beyde vor-
„handen ſind, ſondern das Vollkomme-
„nere bey Empfindung des Unvollkom-
„neren ſucht und fühlet. Es giebt Men-
„ſchen, denen in Abſicht auf die erwähn-
„ten Arten der Gegenſtände faſt alles
„gleichgültig iſt, die nicht empfinden,
„daſs eine Art ſich auszudrücken feiner
„und ausgeſuchter iſt, als eine andre;
„daſs ein Ton der Stimme vor dem an-
„dern etwas gefälliges hat, daſs einige
„äuſserliche Manieren vor andern etwas
„vorzügliches haben, dieſe Menſchen
„ſind von gemeinem, nicht edlem Ge-
„ſchmack. Diejenigen, die alle Empfin-
„dungen ohne Ueberlegung und ohne
„Wahl äuſsern, die darin weder An-
„ſtand, noch Grade, noch Verhältniſs
„empfinden, ſind Menſchen von gemei-
„ner, nicht edler Sinnesart."

Die Unbeſtimmtheit in dem Begriffe des äſthetiſch-edlen bey dieſem Weltweiſen macht es, daſs auch ſeine Regeln für

das Edle in Werken der Kunſt ſo vag ſind; z. B. „in den Werken des Ge„ſchmacks muſs alles und jedes von einer „Wahl zeugen, durch welche der Künſt„ler das vollkommnere in jeder Art dem „Unvollkommnern vorgezogen hat."

S. 185. Z. 12. im Texte v. u. Wenn wir einer Landſchaft das Edle) Man könnte vielleicht ſagen, eine Landſchaft der wirklichen Natur heiſse dann edel, wenn die Natur durch ihre Formen, Begriffe des Edlen ausdrückt, ſo wie ſie Ideen der Gröſse, der Güte, der Unſchuld, der Einfalt dadurch weckt. Allein unerachtet unſre Phantaſie in der Illuſion des Gefühls und der Begeiſterung der Natur Moralität und moraliſche Eigenſchaften zueignet, ſo kann ſie ihr dennoch das Prädikat des moraliſch-edlen in jenem richtigen Sinne nicht beylegen, welchen ich S. 183. beſtimmt zu haben glaube. Eben deſshalb aber paſst auch das Prädikat des Aeſthetiſch-Edlen nicht auf ſie, welches auf jenem des Moraliſch-Edlen ruht. — Zuweilen nennt man Bäume, Blumen, Früchte, wegen ihrer Form edel, allein man drückt hier dadurch immer nur das Ungemeine, Seltene oder

einen

einen hohen Grad von Reinheit aus. Nur wenige Fälle ſind es, wo man Bäumen wegen ihrer erhabnen, und zugleich lieblichen Form in beſtimmterem Sinne das Edle zueignet, ſo ſagt man von den Pappeln, daſs ſie einen edlen Wuchs haben.

S. 185. Z. 1. 2. v. u. Note. Eben ſo wenig unedel) Um eine Landſchaft unedel zu nennen, müſste man die Natur denken, als ob ſie ihre Formen in den Landſchaften bloſs zu dem Zwecke der Schönheit und Wohlgefälligkeit bildete, dann könnte man ihr das Unedle in eben dem Sinne zum Vorwurfe machen, wie dem Künſtler, welcher durch Auswahl, Compoſition und Bezeichnung den Geſchmack verletzt. Allein die Natur wird von uns in ihren landſchaftlichen Formen gar nicht aus jenem Geſichtspunkte angeſehen, und Verſtoſse gegen die Einheit, Reinheit, Delikateſſe, die uns in den Formen des Künſtlers unerträglich ſind, beleidigen uns an ihren Werken gar nicht.

S. 187. Note Z. 11. v. u. Die erſte Bearbeitung des Clavigo) Göthe hat allerdings in der neuen Bearbeitung eini-

einige Züge getilgt, welche eckelhaft gräſslich waren, beſonders freut man ſich die entſetzliche Stelle: „Hätt' ich ihn drüben über dem Meere u. ſ. w." nicht wieder zu finden. Allein durchaus edel hätte ich doch in der Note dieſe Darſtellung der Rachgier nicht nennen ſollen, denn die Worte: „meinen Zähnen gelüſtets nach ſeinem Fleiſch, meinem Gaumen nach ſeinem Blut" ſind nicht minder kannibaliſch, als jene Stelle.

S. 187. Z. 3. im Texte v. u. Das Edle) Unter den Dichtungsarten erfordern einige ganz vorzüglich das Studium des Edlen, weil ihre Gegenſtände ſo leicht zum Unedlen verführen können. Hieher gehört das Trauerſpiel in Hinſicht der Leidenſchaften, die es enthält, auch die beiſsende Satyre, die zwar aus einer ſehr edeln Leidenſchaft, dem Haſſe gegen Laſter und Thorheit entſpringt, aber in ihren einzelnen Zügen ſehr leicht, und dem Verfaſſer unbemerkt unedel werden kann.

S. 189. Z. 1. v. o. edlem Wuchſe) In den meiſten Fällen drückt man aber doch durch das Edle des Wuchſes nur

die

die Ungemeinheit ſeiner verhältniſsmäſsigen und lieblichen Form aus.

S. 189. Z. 6. 7. v. u. noch ein andres) Beyde Arten hängen innig zuſammen; denn derjenige Ausdruck von Lauterkeit und Feinheit des Gefühls für Sittlichkeit und wahren Anſtand, weſswegen man gewiſſe Compoſitionen edel nennt, ſetzt Gröſse der Geſinnung voraus, oder kann doch wenigſtens von uns nicht aufgefaſst und gefühlt werden, ohne auf Gröſse der Geſinnung zu ſchlieſsen.

So wie dieſes Edle uns in Werken der ſchönen Kunſt und Litteratur einnimmt, ſo zieht es uns auch ganz ungemein an, wenn wir es in dem geſellſchaftlichen Betragen und Tone unſerer Mitmenſchen finden.

S. 190. Z. 11. v. o. vom Style) Der Styl einer Rede bezieht ſich nicht bloſs auf den Zweck verſtanden zu werden, ſondern auch auf die Zwecke, die Gemüthsſtimmung, in welcher man ſich mit den darzuſtellenden Ideen beſchäftigt, auszudrücken, und andern mitzutheilen. Und es iſt in einem Werke Styl, wenn alle ſeine Theile mit Einheit und Harmonie

zur

zur Erreichung dieſer Zwecke zuſammen wirken.

Die deutſchen Theoriſten ſcheinen mir gewöhnlich den Begriff des Styles viel zu weit auszudehnen, und ihn mit dem Begriffe der Schreibart zu verwechſeln. Daher kommt es, daſs ſie von dem Style eines Zeitungsſchreibers, oder des Verfaſſers eines Compendiums reden, da doch weder in einer Zeitung noch in einem Compendium eigentlicher Styl herrſchen kann.

Die franzöſiſchen Theoriſten nähern ſich ſchon der Wahrheit viel mehr. Ich erinnere mich von mehrern vorzüglich der ſchönen Entwickelung, welche André in ſeinem eſſai ſur le beau giebt: „J'appelle ſtile une certaine ſvite d'expreſſions et de tours tellement ſoutenüe dans le cours d'un ouvrage, que „toutes ſes parties ne ſemblent être que „les traits d'un même pinceau. Er ſetzt hinzu: „Je ſvis faché de le dire, „mais il n'en eſt pas moins vrai, il s' „enſvit de-là, qu'il y a aujourdhui peu „d'auteurs qui ayent un vrai ſtile. On „en trouve encore, qui ont de l'ex„preſſion. Il y en a même qui ont du „tour,

„tour, du moins par intervalle. Il ne „faut pour ces deux articles qu' un ge- „nie assez mediocre. Mais pour en for- „mer dans le discours une svite bien „liée, de maniere, que le bon sens, l' „esprit et l' oreille soient partout éga- „lement satisfait, il faut une certaine „étendue d' intelligence et de goût, qui „est une qualité bien rare. Ne diroit-on „pas même que plusieurs n' en ont pas „l' idée? Jugeons - en par la foule de „nos orateurs et de nos Ecrivains. „Quelle est leur maniere de compositi- „on? Quelques termes nouveaux, „quelques phrases à la mode, quelques „tours cavaliers ou précieux, quelques „lieux communs souvent usés par nos „ancêtres, quelques traits de Rhéto- „rique lancés au hazard, quelques pe- „tites fleurs dérobées en passant aux „anciens ou aux modernes; c' est au- „jourdhui notre stile ordinaire. Dé- „cousu et libertin, vagabond et inégal, „sans nombre, sans mesure, sans liai- „son, sans proportion, ni entre les cho- „ses, ni entre les mots." Man bemerkt wohl, daſs André für allen Styl ei- nen gewiſsen Adel fordert, und dieſs zeigt er vorzüglich in folgender Stel- le: „Ainsi en trois mots, voilà tous „les

„les traits, que renferme l'idée du „Beau dans le ſtile: une ſvite marquée „dans les matieres, dans les penſées, „dans les raiſonnemens, qui compoſent „le fonds du diſcours; un aſſortiment „juſte dans les tours et dans les figures „ſous lesquelles on les préſente; une „eſpéce d'harmonie dans le choix des „termes, qui en expriment l'enchaine„ment, et par deſſus tout le res„te un certain feu par-tout ré„pandu, qui ne ſouffre ni les ré„flexions inutiles, toujours fro„ides; ni les faux brillans, tou„jours ennuyeux; ni les paroles „ſuperflues, toujours glaçantes."

Da aller Styl nach der von mir angenommenen Erklärung objektive Ideendarſtellung, und ſubjektiven Ausdruck der Gemüthsſtimmung beabſichtigt, ſo iſt er auch eines gedoppelten Edlen und Unedlen fähig, des Edeln und Unedeln in der objektiven Ideenſtarſtellung, und des Edlen und Unedlen in dem ſubjektiven Ausdrukke der Gemüthsſtimmung. Ich habe dieſen Unterſchied bey der Angabe der Hauptmerkmale des Edlen und Unedlen in Werken des Styls S. 190. 191. vor

vor Augen gehabt. Ich füge nur noch hinzu, daſs, ſo wie die Gegenſtände der Darſtellung in Werken des Styls ihrem Charakter nach verſchieden ſind, verſchieden die Gemüthsſtimmungen, welche zugleich mit der Darſtellung ausgedrückt werden, ſo auch mannigfaltige beſondere Arten des Edlen und Unedlen Statt finden.

Es giebt ein allgemeines Edles, welches man von jedem Werke des Styles fordert, und welches für jede Art auf denſelben Grundſätzen beruht. Durch Verletzung deſſelben kann man, worüber man auch ſpreche oder ſchreibe, unedel werden. Das beſondre Edle entſpringt aus der Natur und dem Charakter des Stoffs, und der Art, und den Graden des ſubjektiven Ausdrucks. Ein ſolches beſondres Edles hat die Ode, die Elegie, die Satyre, überhaupt alle Gattungen, welche einen beſtimmten Charakter beſitzen. Es gehört zu den Lücken der Theorie, daſs die beſondern Arten des Edeln noch nicht behandelt ſind.

Ueber die edle Einfalt der Schreibart finden sich feine Bemerkungen in einem Aufsatze des Herrn Morgenstern im 1. B 1. St. von Eberhards philosoph. Archive.

VI.

Ideen über Schönheit und Häſslichkeit.

Wolf ſagt in einer Stelle ſeiner Erfahrungsſeelenlehre: (Pſychol. empir. §. 543.) wir beſäſsen kein Wort, um im Allgemeinen das Gegentheil der Schönheit zu bezeichnen. Häſslichkeit iſt in der deutſchen Sprache der Ausdruck für das Entgegengeſetzte des Schönen; allein der Sprachgebrauch giebt dem Begriffe der Häſslichkeit nicht die ausgebreitete Anwendung, welche der Begriff des Schönen hat. Man ſagt von keinem Kunſtwerke, welches die entgegengeſetzte Wirkung des Schönen hervorbringt, es ſey häſslich, man nennt keine Seele, keinen Geiſt häſslich, unerachtet die Sprache ſchöne Seelen, ſchöne Geiſter darbiethet. Deſſen ungeachtet nennt man aber doch Blumen häſslich, ſpricht von häſslichen Charakteren. Verfährt der Sprachgebrauch hier bloſs nach Laune, oder ſtützt er ſich auf einen vernünftigen Grund? Es läſst ſich dieſs

nicht beantworten, ohne den Begriff des Häſslichen im Gegenſatz des Schönen beſtimmt und rein zu faſſen. Vielleicht führt dieſs zu einiger Aufklärung über die Anwendung und Nichtanwendung jenes Prädikats auf gewiſſe Gegenſtände.

Häſslich iſt nicht bloſs Nichtſchön, ſondern der Schönheit geradezu widerſprechend; der Begriff drückt nicht bloſs die Verneinung der Schönheit, ſondern die der Schönheit entgegengeſetzte Wirkung einer Form auf das Gefühlvermögen aus. Ein hübſches Geſicht iſt unſchön, aber darum nicht häſslich. Nach welchen Momenten entſcheidet unſre Urtheilskraft, wenn ſie eine Form für häſslich erklärt, und welche Merkmale müſſen in jedem ſolchen Ausſpruche liegen, wenn wir uns dabey ſelbſt verſtehen? Ich glaube, unſre Urtheilskraft handelt nach derſelben Methode, wenn ſie über Häſslichkeit, als wenn ſie über Schönheit urtheilt, und wir dürfen nur die Kantiſche Expoſition des äſthetiſchen Urtheils über Schönheit auf das Entgegengeſetzte der Schönheit übertragen, um jene Methode zu entwickeln.

Zuvörderſt einige Bemerkungen über den Geiſt der Kantiſchen Geſchmackstheorie.

Wenn

Wenn wir die Verſuche der philoſophirenden Vernunft, den allgemeinen nothwendigen Zuſammenhang im Reiche der Natur nach ſeinen letzten Gründen zu erforſchen, mit den Verſuchen eben derſelben, das Weſen des Schönen zu ergründen, zuſammen halten, ſo finden wir zwiſchen der Richtung, welche ſie in dem einen und dem andern Falle genommen, eine merkwürdige Gleichheit.

Um die Prinzipien der unveränderlichen Ordnung der Natur und Erfahrung in ihrem Gebiethe zu entdecken, glaubte ſie in die Natur der Dinge an ſich eindringen zu müſſen, und je nachdem ſie für die Unmöglichkeit oder Möglichkeit davon entſchied, waren ihre Reſultate ſceptiſch oder dogmatiſch.

Um das Weſen des Schönen zu ergründen, glaubte ſie, ſich zuvörderſt an die Gegenſtände ſelbſt richten zu müſſen, als welchen die Eigenſchaften anhiengen, wegen deren man ihnen das Prädikat des Schönen ertheilte, und ihre Reſultate waren abweichend, je nachdem ſie durch die Erkenntniſs der Dinge ſelbſt ſich befriedigt, oder nicht befriedigt glaubte.

Wenige ſchlugen den richtigen Weg ein, den Gemüthszuſtand desjenigen zu beobach-

ten, der die Schönheit eines Gegenſtandes beobachtet, und die ſubjektiven Bedingungen aufzugreifen, unter welchen der menſchliche Geiſt bey Rührungen einer gewiſſen Art den Gegenſtänden, die ſie verurſachen, Schönheit zueignet.

Allein ihre Beobachtung gieng immer mehr auf Nebenumſtände, denn auf die Hauptſache; ſtatt mit Beſtimmtheit diejenigen Eigenthümlichkeiten aufzufaſſen, die ſich in allen Geſchmacksurtheilen finden, haſchte man mit Einſeitigkeit nur nach jenen, die unter beſondern Bedingungen bey gewiſſen Arten derſelben eintreten.

Man kann es als das Charakteriſtiſche der Kantiſchen Methode zu philoſophiren anſehen, daſs er, von welcher Seite er immer den geiſtigen Menſchen betrachtet, in der dunkeln und verworrenen Menge zufälliger, unſteter, und wechſelnder Erſcheinungen Licht zu gewinnen, und aus dem bunten Gemiſch derſelben in beſtimmten reinen Ideen die allgemeine und unveränderliche Form zu ziehen weiſs, an welche die Wirkſamkeit jedes geiſtigen Vermögens urſprünglich gebunden iſt.

Dieſs zeichnet ſeine Methode aus, in der Theorie des Erkenntniſsvermögens ſowohl, als

als in der des vernünftigen Willens, und eben diefs macht das Eigenthümliche feiner Philofophie über das Schöne aus.

Während alle Erforfcher des Schönen fich in der Mannigfaltigkeit und Abweichung verlieren, welche unter den Gefchmacksurtheilen der Menfchen herrfcht, während die Einen bey dem von ihnen eingefchlagenen Wege mit gutem Grunde verzweifeln, in dem Gewirre individueller Gefühle und Urtheile über das Schöne Einheit zu treffen, die Andern eine folche auf gut fophiftifche Weife zu erkünfteln fuchen, entdeckt fein eindringender Blick bey der gar nicht zu berechnenden Verfchiedenheit der Stoffe und Gegenftände Einheit der allgemeinen Form der Gefchmacksurtheile, findet die Geifter der Menfchen auch da übereinftimmend, wo alle Denker vor ihm vergebens bemüht gewefen, wahrhafte Harmonie zu entdecken.

Jedes Urtheil über einen Gegenftand, dafs er fchön fey, drückt feinem wefentlichen Inhalt nach, die Reflexion der Urtheilskraft über ein durch eine angefchaute Form entftandenes Vergnügen aus, alfo keine am Gegenftande befindlichen Merkmale, fondern nur die Eigenthümlichkeiten des Gemüthszuftandes, den die Auffaffung der Form hervor-

 bringt,

bringt, bezogen auf die Idee eines allgemein gültigen Grundes der Möglichkeit und Wirklichkeit deſſelben.

Das Subjekt aller reinen Geſchmacksurtheile iſt: ein Angeſchautes, von welchem eine Wirkung ſeiner bloſsen Form auf das Gefühlvermögen prädicirt wird. Die Prädikate, die einem ſolchen Subjekt im Geſchmacksurtheile zugeeignet werden, ſind überall folgende:

1. Daſs es unmittelbar Wohlgefallen errege durch ſeine Form, ohne daſs unſer Begehrungsvermögen für den Gegenſtand intereſſirt ſey.

2. Daſs es durch ſeine bloſse Form wohlgefällig ſey, nicht nur einem und dem andern Individuum, ſondern allen Individuen des Menſchengeſchlechts.

3. Daſs es durch ſeine Form wohlgefällig ſey, weil dieſe ohne unſre Abſicht die bey der Auffaſſung thätigen Gemüthskräfte, harmoniſch beſchäftige;

4. Daſs es nothwendig wohlgefällig ſey, durch ſeine bloſse Form, ohne daſs ſich dieſe Nothwendigkeit aus Begriffen folgern laſſe.

Die-

Diese Prädikate, welche durchaus eine Reflexion über ein Vergnügen ausdrücken, hat jeder im Sinne, der von einem Gegenstande sagt, er sey schön, ausserdem verstünde er sich selbst nicht.

Allein es ist nicht nothwendig, dass sie deutlich gedacht werde, sie können es bloss klar, oder wohl gar dunkel, eben so wenig, dass sie rein und unvermischt mit fremdartigen Merkmalen vorgestellt werden, welches aller Erfahrung zu Folge vielleicht nie der Fall ist, eben so wenig endlich, dass sich nicht in der Seele jedes Menschen gewisse an bestimmten schön genannten Gegenständen getroffene Eigenthümlichkeiten an sie anschliessen sollten, welche denn durch ein sehr natürliches Missverständniss fälschlich für wesentliche Merkmale des Schönen angegeben werden.

Bey jedem Geschmacksurtheile wird, um alles kurz zusammenzufassen, von einem Angeschauten prädicirt, es errege durch seine blosse Form Vergnügen, diess Vergnügen entspringe lediglich aus der von unsrer Willkühr, unsern Zwecken und Vorstellungen ganz unabhängigen Fähigkeit des anschaulichen Mannigfaltigen, ein Zusammenspiel von Verstand und Einbildungskraft zu bewir-

bewirken, ſo harmoniſch, als ob wir es planmäſsig für unſre Luſt gebildet hätten, dieſs Vergnügen müſſe als gemeinſchaftlich für alle mit gleichem Erkenntniſsvermögen begabte Weſen und für nothwendig angeſehen werden, unerachtet der Grund deſſelben nicht in Begriffen von der Natur des Gegenſtandes liegt.

Die Zergliederung eines Geſchmacksurtheils führt ſelbſt zur Deduktion ſeiner Möglichkeit, d. h. man darf nur den weſentlichen Inhalt deſſelben beſtimmt faſſen, um ohne Schwierigkeit den Grund des Anſpruchs zu finden, welches daſſelbe auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat.

Derjenige, welcher etwas als ſchön beurtheilt, ſieht ſein Vergnügen nicht als einen Zuſtand an, der aus ſeiner Individualität bloſs für ihn folgte, vielmehr erklärt er, ohne ſich auf Erfahrung oder auf Begriffe des Gegenſtands zu ſtützen, dieſes Vergnügen für allgemeingültig, für ein Gefühl, welches ſich jedes andern Menſchen in demſelben Falle bemächtigen müſste, weil, um es zu fühlen, nur Kräfte, Verhältniſſe und Stimmungen von Kräften erfordert werden, welche man bey jedem Menſchen vorausſetzen kann.

Ich

Ich gehe zu den Urtheilen über Häfslichkeit über. Das Subjekt aller Urtheile, wodurch wir von einem Gegenftande ausfagen, dafs er häfslich fey, ift: ein Angefchautes, von welchem eine Wirkung feiner blofsen Form auf das Gefühlvermögen prädicirt wird, und alle Prädikate, die nothwendig in einem folchen Urtheile liegen, drücken eine Reflexion über ein Mifsvergnügen aus, welches durch die Form des Angefchauten bewirkt wird. Diefe Prädikate find folgende:

1. Dafs der Gegenftand unmittelbar durch feine Form Mifsvergnügen verurfache, ohne dafs wir den Gegenftand auf unfre Begierden bezögen, und uns eine innigere Gemeinfchaft mit ihm, eine reelle Einwirkung deffelben auf uns vorftellten.

So wie das Urtheil über Schönheit nicht rein ift, wenn es auf einem Intereffe des Begehrungsvermögens für das Dafeyn des Objekts beruht, fo ift auch das Urtheil über Häfslichkeit nicht rein, wenn es fich auf eine folche Rückficht gründet. Wenn ich ein Mädchen defshalb häfslich nennen wollte, weil ich mir vorftellte, fie würde nur im Verhältnif-

niſſe einer nähern Verbindung Widerwillen durch ihre Geſtalt verurſachen, und deſshalb ſie mit einem gewiſſen Abſcheu betrachtete, ſo würde dieſs Urtheil eben ſo unrein, als wenn ich eine Blume häſslich nennen wollte, weil ſie übel riecht. Um ein Mädchen häſslich zu nennen, muſs ich alle Nebenrückſichten bey Seite ſetzen, und nur ausſagen, daſs die Form ihrer Bildung, mir, indem ich ſie auffaſſe, unmittelbar Miſsvergnügen verurſacht.

2. Es errege durch ſeine bloſse Form, ohne Dazwiſchenkunft von Begriffen, Miſsvergnügen. Das Urtheil über Häſslichkeit, in ſeiner Reinheit, iſt von den Vorſtellungen phyſiognomiſchen Ausdruckes unabhängig; ſo bald es dadurch beſtimmt wird, iſt es unrein. Wenn ich z. B. eine Perſon, welche finſter, eigenſinnig, mürriſch, oder niedrig wollüſtig ausſieht, deſshalb häſslich nennen wollte, ſo wäre mein Urtheil unrein. Ja wenn ich eine Perſon, die durchaus verhältniſswidrig gebildet iſt, deſshalb häſslich nennte, weil ich einſähe, dieſe Verhältniſswidrigkeit habe einen nachtheiligen Einfluſs auf den Wohlſtand und die Bequemlichkeit ihres Körpers für die Ge-

Geſchäfte des Lebens, ſo wäre dieſs ebenfalls kein Urheil des Geſchmacks, ſondern der Vernunft. Daſs in dem letztern Falle ſchwerlich ein Menſch ein reines Geſchmacksurtheil fällen wird, ſchadet der Wahrheit unſrer Behauptung nichts. Die Urtheile vielleicht Aller werden gemiſcht ſeyn; eine wichtige Theorie muſs die Beſtandtheile unterſcheiden, woraus die Miſchung beſteht. Es iſt mit dem Urtheile über Schönheit des Menſchen derſelbe Fall, es iſt ohne Hinſicht auf ſein inneres Weſen und ſeinen Zweck beynahe nicht möglich. Indeſſen müſſen wir doch, wenn wir nicht verſchiedenartige Dinge zuſammen mengen wollen, den Beytrag des Geſchmacks und den der Vernunft ſondern.

3. Es errege Miſsvergnügen, indem man ſich bey Auffaſſung der Form der ſubjektiven Zweckwidrigkeit derſelben bewuſst wird, d. h. ſich bewuſst wird, daſs dieſe Auffaſſung Verſtand und Einbildungskraft in einen unnatürlichen und unbehaglichen Zuſtand verſetzt. Dieſe ſubſektive Zweckwidrigkeit iſt kein Gegenſtand der Einſicht in jedem einzelnen Falle, ſondern Reſultat einer Indikation der

Na-

Natur durch jenes allgemeine Gefühl, welches uns vor der Empfindung von Luſt und Unluſt noch, die Geſetzmäſsigkeit und Geſetzwidigkeit in den Wirkungen und Zuſtänden unſrer geiſtigen Vermögen ankündigt. Zuweilen, aber nicht immer, können wir deutliche Gründe dieſer ſubjektiven Zweckwidrigkeit angeben. Im Momente der bloſs äſthetiſchen Beurtheilung ſchweben ſie uns nie vor.

4. Seine Form errege allgemein und nothwendig Miſsvergnügen, ohne allen Begriff. So wenig, als ich, wenn ich mich ſelbſt verſtehe, ſagen kann, eine gewiſſe Form ſey für mich ſchön, kann ich auch ſagen: es ſey eine für mich häſslich. Ich fordere, daſs das Häſsliche für alle Weſen meiner Art häſslich ſey, eben ſo nothwendig, als ich die Anerkennung des Schönen von Allen fordere. Und jene allgemeine Uebereinſtimmung in der Beurtheilung des Häſslichen, als eines ſolchen, ſetze ich voraus, nicht weil ich gewiſſe Begriffe und Einſichten als nothwendig für alle meine Mitweſen anerkenne, ſondern weil ich eine gewiſſe Stimmung ihrer Gemüthskräf-

te als unausbleiblich durch eine gewiſſe Form erfolgend annehme.

Dieſe vier Momente müſſen unſtreitig von jedem gedacht werden, der einen Gegenſtand mit Beſonnenheit für häſslich erklärt, allein es iſt bey der Beurtheilung des Häſslichen eben ſo wenig, als bey jener des Schönen nothwendig, daſs ſie deutlich gedacht werden.

Die Deduktion der Möglichkeit ſolcher Urtheile über Häſslichkeit iſt ganz gleich jener der Urtheile über Schönheit. Da man ſich bewuſst iſt, nicht durch Begriffe und Einſicht, nicht durch individuelle Beſchaffenheiten zu ſeinem Urtheile beſtimmt zu werden, ſondern bloſs durch die unmittelbare Stimmung der zum äſthetiſchen Urtheil erforderlichen und in allen Menſchen Statt findenden Gemüthskräfte, ſo kann man nicht anders, als ſein Urtheil für nothwendig und allgemein erklären, ohne allen Begriff.

Man kann die Häſslichkeit, ſo wie die Schönheit theilen: 1. in die Häſslichkeit für den bloſsen Geſchmack; (freye Häſslichkeit) und 2. die Häſslichkeit für Geſchmack und Vernunft (die anhängende, die gemiſchte Häſslichkeit.) Die

Häſslichkeit für den bloſsen Geſchmack iſt von allen Begriffen und aller Einſicht unabhängig, und wird bloſs nach der durch eine Form unmittelbar bewirkten Stimmung beurtheilt. Die Häſslichkeit für Geſchmack und Vernunft wird nach einer ſolchen Stimmung, zugleich aber auch nach Begriffen der Zweckmäſsigkeit beurtheilt.

So wie freye Schönheiten kein Ideal zulaſſen, ſo läſst ſich auch für die freye Häſslichkeit kein Maximum denken. Eben ſo wenig als es ein Ideal der ſchönſten möglichen Taube giebt, läſst ſich auch die häſslichſte mögliche Kröte denken.

Bey Beurtheilung der Form des Menſchen iſt unſre äſthetiſche Urtheilskraft durch die Idee ſeiner ſittlichen Beſtimmung gebunden, auf welche wir die Form beziehen, und Ausdruck derſelben in ihr fordern müſſen. Deſshalben giebt es ein beſtimmtes Ideal für die Schönheit des Menſchen. Die ſittliche Beſtimmung des Menſchen innerhalb der Grenzen dieſer Welt, modificirt ſich nach dem Unterſchiede der Geſchlechter. Ein andres Ideal haben wir für die Schönheit des Mannes, ein andres für die Schönheit des Weibes. Auch in Hinſicht der Lebensalter modificirt ſich der ſittliche Ausdruck, unſre Phan-

Phantaſie bildet dieſemnach unwillkührlich die Ideale des ſchönſten Kindes, des ſchönſten Knaben, Jünglings und Mannes, vielleicht auch des ſchönſten Greiſes.

Dem Ideale der menſchlichen Schönheit entſpricht die Vorſtellung der höchſten möglichen Häſslichkeit eines Menſchen, eine Vorſtellung, welche, ſo wie das Ideal der Schönheit, von dem Begriffe der moraliſchen Beſtimmung des Menſchen abhängt. Dieſe Vorſtellung iſt eine Vereinigung der Vorſtellung der gröſsten möglichen unmittelbaren Widrigkeit einer Menſchenform, und der Vorſtellung des gröſsten möglichen Ausdrucks von moraliſcher Geſetzwidrigkeit in einer Menſchenform.

Dem Ideale der Schönheit des Mannes entſpricht die Vorſtellung der gröſsten möglichen Häſslichkeit eines Mannes; dem Ideale der Schönheit des Weibes, die Vorſtellung der gröſsten möglichen Häſslichkeit eines Weibes. Beyde Vorſtellungen enthalten in Beziehung auf Mann und Weib dieſelben Beſtandtheile, aus denen die allgemeine Vorſtellung der häſslichſten Menſchengeſtalt beſteht.

Die gröſste mögliche Häſslichkeit iſt verſchieden von der Carrikatur. Jene vertilgt noch nicht den Charakter der Gattung, macht ihn auch nicht zweydeutig, vielmehr iſt die Gattungsvorſtellung der Menſchenform die Baſis der Vorſtellung der gröſsten möglichen Häſslichkeit. Die Carrikatur geht noch über die gröſste mögliche Häſslichkeit hinaus, man erkennt unter ihren abentheuerlichen und monſtröſen Zügen die allgemeine Gattungsform beynahe gar nicht mehr. So giebt es Carrikaturen von Menſchengeſtalten, die in das Affengeſchlecht hinüberſpielen, andre, wo die Natur nach den Gattungsformen andrer Thiere gebildet zu haben ſcheint. Der häſslichſte Menſch hat doch noch die Form der Menſchheit, aber die Karrikatur von Menſchen hebt ſie auf oder macht ſie zweydeutig. Jede Leidenſchaft, jedes Laſter, welches die Züge der Menſchenform bis auf dieſen Grad entſtellen kann, kann eine beſondere Carrikatur hervorbringen.

Nach dieſer Auseinanderſetzung der Urtheile über Häſslichkeit läſst ſich leicht entſcheiden, wiefern die Anwendung dieſes Begriffs eingeſchränkter iſt, als jene des Begriffs der Schönheit.

Man

Man nennt alles, was wesentlich oder zufällig eine gewisse Form besitzt, häfslich, wenn diese Form entweder unmittelbar, oder unmittelbar und mittelbar zugleich ungemischtes Misvergnügen und Abscheu gegen sie erregt. Bey denenjenigen Gegenständen, welche blofs unmittelbar durch ihre Form ungemischtes Misvergnügen und Abscheu gegen sie erregen, findet keine Ausnahme Statt, sie heifsen alle häfslich. In denenjenigen Fällen, wo es nicht geschieht, ist insgemein das Misvergnügen nicht rein, sondern mit einiger Annehmlichkeit, oder wenigstens Leidlichkeit gewisser Theile und Züge vermischt.

Gegenstände, welche durch ihre Form unmittelbar und mittelbar zugleich ungemischtes Misvergnügen erregen, nennt man dann nicht häfslich, wenn die Ideen zu der Widrigkeit der Bildung das Meiste beytragen. So nennen wir gewisse Gesichter aus diesem Grunde nicht häfslich, sondern etwa: abscheulich, fatal, unausstehlich. In diesen Fällen bestimmt unser Urtheil allezeit vorzüglich der physiognomische Ausdruck. So nennen wir gewisse Gegenden der Natur nicht häfslich, sondern traurig, weil das Misvergnügen, welches ihre Form erregt, vorzüglich von Vorstellungen

 her-

herrührt, welche der Anblick derſelben in der Seele hervorruft.

Gewiſſe unſinnliche Gegenſtände nennt die Sprache ſchön, weil die Vorſtellung derſelben ein ähnliches Spiel der Phantaſie erweckt, wie die Vorſtellung ſchöner ſinnlicher Gegenſtände, und wir dadurch zu reinem Vergnügen, und Gefühle der Liebe gegen die Form der Vorſtellung geſtimmt werden. So ſagen wir: eine ſchöne Seele, ein ſchöner Charakter, ein ſchöner Geiſt. Wir ſagen nicht, eine häſsliche Seele; denn die Vorſtellung einer wenn auch noch ſo entarteten Seele kann nie ein ungemiſchtes Miſsvergnügen erregen, keine Seele iſt ganz böſs; dann hängt auch das Urtheil über moraliſche Schlechtheit einer Seele mehr von Begriffen als von Vorſtellungen der Einbildungskraft ab. Anders iſt es ſchon bey der Vorſtellung eines Charakters, dadurch kann wirklich, wenn er eine gewiſſe Boſsheit beſitzt, ungemiſchtes Miſsvergnügen erfolgen, und die Züge eines böſen Charakters ſelbſt können ſich verſinnlicht für die Phantaſie darſtellen, ſo daſs ein Abſcheu gegen die Form der Vorſtellung deſſelben erfolgt. Wir ſagen alſo von gewiſſen Perſonen, daſs ſie häſsliche Charaktere beſitzen.

Von

Von einem Werke der Dichtkunſt, Tonkunſt, Mahlerey, und überhaupt irgend einer ſchönen Kunſt, ſagen wir nie, es ſey ein häſsliches Werk derſelben, weil es, wenn es die Wirkung der Häſslichkeit hervorbringt, gar kein Werk einer von dieſen Künſten iſt. Es giebt alſo keine häſsliche Ode, keine häſsliche Symphonie, kein häſsliches Portrait.

